MÉMOIRES
DE
L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE ST.-PÉTERSBOURG, VIIE SÉRIE.
TOME XXXIV, N° 13 ET DERNIER.

KRITISCHE VERSUCHE
ZUR
ÄLTESTEN GRIECHISCHEN GESCHICHTE.

I.

KYPROS UND DER URSPRUNG DES APHRODITEKULTUS.

VON
Alex. Enmann.

(*Lu le 14 Octobre 1886.*)

ST.-PÉTERSBOURG, 1886.
Commissionnaires de l'Académie Impériale des sciences:

à St.-Pétersbourg: MM. Eggers & C[ie] et J. Glasounof
à Riga: M. N. Kymmel;
à Leipzig: Voss' Sortiment (G. Haessel.)

Prix: 75 Kop. = 2 Mark 50 Pf.

Imprimé par ordre de l'Académie Impériale des sciences.
Décembre 1886. C. Vessélofsky, Secrétaire perpétuel.

Imprimerie de l'Académie Impériale des sciences.
Vass.-Ostr., 9 ligne, № 12.

So vielfältig sich in der religionsgeschichtlichen Forschung die Meinungen auch kreuzen, so scheint doch über den Ursprung des Aphroditekultes ein befriedigendes Einverständniss erzielt zu sein. Die noch heute herrschende Ansicht ist alt, fast so alt wie die Anfänge der Forschung über die Religionen des Alterthums überhaupt. Es gab eine Zeit, wo man sämmtliche Gottheiten der Hellenen als Erfindungen orientalischer Völker ansah. Diese Zeit darf als eine vergangene gelten und ihre Anschauungsweise lebt heute nur noch gelegentlich in phantasievollen Geschichtsconstructionen wieder auf. Eine neue Periode begann, in der man die Vorbilder der Olympier nicht mehr in semitischen Gottesdiensten, sondern bei weit entfernt wohnenden indogermanischen Stammesvettern suchte. Auch diese Richtung kann schon auf eine Reihe verblasster Hypothesen zurückschauen. Strenge Hellenisten suchten unterdessen die Eingriffe jeder fremden Religionsvergleichung abzuwehren. Unberührt von allen diesen Strömungen steht wie in den Tagen Creuzer's, seiner Vorgänger und Nachfolger, die Ansicht da, Aphrodite, die goldene holdselig lächelnde Göttin Homer's, sei kein Erzeugniss hellenischen Glaubens, sondern eine aus Asien nach Hellas übertragene Gottheit, in ihren Anfängen dieselbe Astoreth der Phönizier, welche einst den gotterfüllten Zorn der Propheten Israel's weckte. Gegen diese Meinung hat nur ein Forscher mit Entschiedenheit gestritten, W. H. Engel, der Verfasser des ‚Kultes der Aphrodite'. In der Vorrede zu seinem ‚Kypros', dessen zweiten Band jene gelehrte und bis heute noch nicht ersetzte Monographie füllt, schrieb Engel im Jahre 1841: «In Beziehung auf den Aphroditekult hatte ich reiche Gelegenheit, mich von der Dürftigkeit, ja Unrichtigkeit der gewöhnlichen Ansicht zu überzeugen, wonach man sich mit allgemeinen Redensarten dahin ausspricht, dass die Aphrodite die syrische Astarte sei».

Engel glaubte freilich die ‚alte und hergebrachte Meinung' bald abfertigen zu können. Aber die Folgezeit hätte ihm eine Enttäuschung hierüber nicht erspart. Wählen wir aus der überaus grossen Zahl derjenigen, die nach Engel jene schon früher so angesehene Meinung vertraten, nur einen Zeugen für viele, so sagt Preller (Griech. Myth., 3 Aufl., I, S. 272), der einzige Forscher, dessen Darstellung der griechischen Mythologie ihren Autor

überlebt hat, folgendes: «Eben so gewiss (wie Dione die ältere Liebesgöttin der Hellenen war) und eine der wichtigsten Thatsachen der griechischen Cultur- und Religionsgeschichte ist es, dass Aphrodite d. h. die mit diesem ausländischen Namen benannte Göttin, welche jene einheimische Liebesgöttin der Griechen verdrängt oder absorbirt hat, ursprünglich nicht dem Göttersystem der Griechen, sondern dem der grossen Völkerfamilie semitischer Abstammung angehört, welche von Kleinasien bis Babylon und Arabien verbreitet war und durch Vermittelung der phönikischen und kanaanitischen Küste bekanntlich sehr früh das mittelländische Meer gewann, dessen Handelsverkehr es lange behauptete». Diesen Worten Preller's liesse sich eine grosse Anzahl Aeusserungen von Vertretern verschiedenster Disciplinen der Alterthumswissenschaft anreihen, welche den semitischen Ursprung der Aphrodite mit nicht geringerer Sicherheit als bewiesene Thatsache hinstellen. Abgesehen von den Mythologen, bekunden hierin die Geschichtsschreiber von Hellas eine vollkommene Einigkeit, mit Ausnahme von Grote, der es vorgezogen hat, über diese und ähnliche Fragen, als «by history not knowable» gänzlich zu schweigen. Am willkommensten war die These den Semitisten, vor allem den Erforschern des phönizischen Alterthums, eines Gebietes, welches an echten alten Resten der Ueberlieferung gerade keinen Ueberfluss leidet. So half der Satz Movers ein erstaunliches System religionsgeschichtlicher Spekulation aufbauen und die Erklärer der semitischen Inschriften pflegten zu allen Zeiten das Dunkel der phönizischen Götterlehre durch jene hilfreiche Thatsache zu mindern. Endlich sehen auch die Archäologen, heute angelegentlicher als ehedem mit dem Problem der griechischen Kunstanfänge beschäftigt, hier sich eine feste Brücke von Orient zu Occident schlagen[1]). Solcher

---

1) Folgende kleine Citatenlese, welche übrigens keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, möge den Stand unserer Frage veranschaulichen. Welcker: Griech. Götterlehre 1857, I, 666. «Die Namensbedeutung dieser Göttin ist nicht sicher bekannt, desto bestimmter ihre Herkunft erkennbar». S. 671 «die asiatische Göttin, die durch den Handelsverkehr in griechischen Seeplätzen eingedrungen ist». S. 674 «der Handelsverkehr der Griechen mit einem grossen Nachbarvolk und die Aufnahme der grossen Göttin desselben unter ihre Religionen in vorgeschichtlichem Alterthum ist unverkennbar». J. A. Hartung: Die Religion und Mythologie der Griechen 1866, Th. III, 3, Cap. 5, (Ueberschrift) «Die Einheit der Aphrodite mit der Asiatin»; S. 112 «Die Aphrodite also oder die kyprische Göttin (Κύπρις) ist dem Namen wie der That nach eins mit der Aschera-Astara-Astoreth, Astarte». E. Curtius: Griech. Gesch., 4 A. I, S. 94 «Die aus fernem Morgenland hinüber verpflanzte Göttin der schaffenden Naturkraft»; dazu S. 18 den Satz: «Wenn auch Aphrodite von Syrien her zu den Griechen kommt, so kommt sie doch nicht als Mylitta oder Astarte, sondern als eine griechische Göttin, sie steigt als Aphrodite aus dem Meere». Schömann: Griech. Alterth. 1873, II, 520 «Was den Kultus der Aphrodite betrifft, so ist dieser nach der allgemeinen und wohlberechtigten Ansicht aus dem Orient zu den Griechen gekommen: Aphrodite ist die grosse Naturgöttin der semitischen Völker, deren Sitz im Himmel u. s. w.» Duncker: Gesch. d. Alterth. 1881, V, S. 43, 44, 45, 49, 51, 53. Fr. Lenormant: Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient 1869, III, 134 «Cypre et Cythère avaient reçu des Sidoniens la religion de la déesse-nature syro-phénicienne, de l'Astoreth de Sidon, qui devenue Aphrodite fut portée de là dans toute la Grèce et sur les rivages de l'Italie avec les surnoms de Cypris et de Cytherée». Maspéro: Hist. anc. des peuples de l'Orient 1878, S. 246 «De Crète on passa bientôt à Cythère. Les Phéniciens s'y établirent à demeure et y bâtirent un sanctuaire d'Astarté, le premier peut-être qui eût jamais été élevé en Grèce». Bursian: Ueber den religiösen Character des griechischen Mythos, 1875, S. 5 «Nur einzelne Göttergestalten, wie die phönizische Aphrodite und die phrygische Rhea Kybele haben die Griechen schon in einer frühen Periode von fremden Volksstämmen überkommen». Bernoulli: Aphrodite, ein Baustein zur griechischen Kunstmythologie 1873, S. 1 «Es darf als ein zum Abschluss gebrachtes Ergebniss der mythologischen Forschung betrachtet werden, dass Aphro-

Einstimmigkeit gegenüber könnte der Versuch eines Widerspruches ebenso nutzlos wie vermessen erscheinen. Ein Umstand konnte uns indessen dazu ermuthigen. Durchmustert man nämlich die Literatur, so wird man jener These zwar unzählige Male in der Form einer längst geprüften und erwiesenen Thatsache begegnen. Weiter zeigt es sich, dass nicht unwichtige geschichtliche Folgerungen aller Art mittelbar oder unmittelbar darauf gegründet werden[1]). Einer eingehenden Erwägung der einschlagenden Thatsachen wird man jedoch vergebens nachspüren bis auf die Bemerkungen Engel's. Dieser gründlichste Kenner des Aphroditekultes hat, wie wir sahen, die allgemeine Ansicht nicht nur nicht anerkannt, sondern sich über sie ausserdem mit ungewöhnlich scharfen kritischen Worten ausgesprochen, Worte, welche unseres Wissens nie eine geordnete Widerlegung erfahren haben. Heute würde es nicht genügen, einfach auf Engel zurückzuverweisen, da erstens seitdem manches neu hinzugekommene Material für und wider die These dienen könnte. Zweitens enthielten seine Argumente im Einzelnen Ansichten, welche von vornherein irrthümlich waren. Auf die Gefahr hin, meinem Widerspruche ein ähnliches Fiasco zu bereiten, wie es Engel erlitten zu haben scheint, sei es mir im Interesse der nicht unwichtigen Frage gestattet, die Bedenken gegen die alte und doch neu gebliebene These ausführlicher darzulegen.

---

dite ihrem Ursprunge nach eine orientalische, zunächst syrisch-phönizische und weiterhin mit der babylonischen Mylitta verwandte Gottheit ist». Nägelsbach-Autenrieth: Homerische Theologie, dritte Aufl., 1884, S. 12 «Von Westasien aus kommt Bild und Kult durch die Phöniker nach Griechenland. Man könnte sogar zweifeln, ob jene allgemeine Idee nicht selbständig sich bei den Griechen gerade so gut entwickelt hätte, wenn nicht die stehenden Bezeichnungen Κύπρις in der Ilias, Κυθέρεια in der Odyssee, bestimmt auf phönikische Vermittelung hinwiesen». W. H. Roscher: Ausführlich. Lexikon der Mythologie, 1884, Sp. 390 «Dass der ganze Mythus und Kultus der Aphrodite, wie er uns überliefert und in den gangbaren Handbüchern der griechischen Mythologie dargestellt ist, das Product einer höchst merkwürdigen, frühzeitigen Vermischung griechischer und orientalischer (semitischer) Religion sei, ist zwar schon längst erkannt worden. Dennoch aber hat noch niemand den Versuch gemacht, die orientalischen und die griechischen Vorstellungen im Aphroditensystem streng von einander zu sondern und dadurch das Verständniss des ursprünglichen Wesens dieser Göttin zu fördern». Dem bezeichneten Mangel glaubt der genannte Autor durch Betrachtungen abhelfen zu müssen, die er S. 390—395, «Die orientalische Aphrodite», von da ab, «Die orientalische Aphrodite bei den Griechen» betitelt. W. W. v. Baudissin in Herzog-Plitt's Realencycl., I, S. 722 «dass der Cultus der Aphrodite von den phönizischen Colonieen aus zu den Griechen kam, zeigen deutlich die Beinamen der Göttin: die Cyprische, die Paphische, die Amathusische, die Cytherische». G. Perrot: Histoire de l'art dans l'antiquité, III, p. 69 «Cypre, Cythère, Eryx en Sicile avaient reçu des Sidoniens la religion de la déesse-nature syrophénicienne; celle-ci, devenue grecque sous le nom d'Aphrodite, gardera chez les poètes classiques les surnoms de Cypris, de Cythérée, d'Erycina, qui sont comme autant de certificats d'orgine». A. Holm: Griechische Geschichte, 1885, S. 121 «Es sind im Vorhergehenden gewisse Religionsformen Griechenlands ohne Weiteres als phönizischen Ursprunges vorausgesetzt worden. Dazu sind wir ohne Zweifel für Aphrodite vollkommen berechtigt, die gewiss durchaus asiatischen Ursprunges ist» Als besonders characteristisch sei endlich auf die einleitenden Worte zum Aufsatze «Le culte de Venus» von H. Hignard (Annales du Musée Guimet I, p. 18) hingewiesen: «L'origine orientale de Venus a paru une *excuse* suffisante pour justifier l'insertion de ce travail dans une publication spécialement consacrée aux langues, aux idées et aux choses de l'Orient».

1) Als Beispiel einer solchen Verwendung mag die gelehrte Abhandlung von K. Tümpel: Ares und Aphrodite, eine Untersuchung über Ursprung und Bedeutung ihrer Verbindung (Abdr. aus dem XI.-Suppl. Bd. d. J. f. cl. Phil. 1880) dienen. Der Verfasser sucht zu erweisen, dass die Verbindung von Ares und Aphrodite dadurch zu Stande gekommen sei, dass in Theben die neue phönizische Göttin an die Stelle einer alten, ursprünglich mit Ares verbundenen alten Nationalgöttin Erinys trat. Die Einwanderung und Verbreitung der Phönizierin bildet also die historische Grundlage dieser ganzen gelehrten Deduktion. An eine Prüfung seiner Basis hat der Verfasser, wie es scheint, auch nicht einmal gedacht.

Die Einführung der Aphrodite verlegt man allgemein in eine vorhistorische Periode, welche überhaupt Zeugin eines tiefgehenden Einflusses der phönizischen Cultur auf Hellas gewesen sein soll. Moderne Darstellungen der ältesten griechischen Geschichte belehren uns über dieses Capitel so eingehend, beschreiben die Lehrmeisterschaft der Phönizier, ihre zahlreichen Ansiedelungen, ihr Leben und Treiben überhaupt, so ausführlich, dass die Leser wohl meinen, die Verehrung der Aphrodite sei noch das Mindeste, was die Hellenen damals von den civilisirenden Fremdlingen empfingen. Hätte man sich nach dem Vorgange des Bochart zur Beigabe anschaulicher historischer Karten entschlossen, so würden dieselben wohl die Küsten von Hellas ähnlich von phönizischen Colonien bedeckt zeigen, wie das Gestade Kleinasiens es nachmals von den ionischen, äolischen und dorischen war. Das Alterthum wusste sich jener uns so geläufigen Thatsachen nicht mehr zu erinnern, denn es kannte auf dem Festlande von Hellas beharrlich nur eine einzige phönizische Ansiedelung oder Gründung, Theben, und gerade diese lag im Binnenlande[1]). Auf den Inseln fügte man freilich noch einige dazu, Thasos[2]), Thera, Oliaros, Kythera, Melos und Itanos auf Kreta[3]).

---

1) K. O. Müller (Orchomenos und die Minyer S. 111) fand es mit Recht «ganz wunderbar, dass gerade die Stadt Niederlassung eines Handelvolkes sein soll, und zwar soviel man weiss die allererste, die unter allen Städten von Hellas zum Handel am allerungeschicktesten liegt. Vom Meere abgesondert, in dem Thale eingeschlossen, bloss für den Ackerbau erbaut, hatte Theben nicht einmal lebhaften inneren Verkehr und das Gesetz, wenn es auch Philolaos erst gegeben hat, war durchaus in Thebäischem Geiste: dass Niemand Theil haben solle an öffentlichen Würden, wer innerhalb zehn Jahren Handelschaft getrieben».

2) Thasos, Oikist der gleichnamigen Insel, war Herodot (II, 44. VI, 47) zufolge ein Begleiter des Kadmos. Es fragt sich, ob nicht der Bezeichnung τοῦ Θάσου τοῦ Φοίνικος ein ὁ Φοίνικος zu Grunde liegt. Die Lexikographen, Stephanos Byz., Harpokration und das Etymolog. Magnum nennen ihn nämlich einen Sohn des Phoinix, während andere Schriftsteller ihn zum Sohne des Agenor, also zum Bruder des Kadmos machen. Nach K. O. Müller's (a. O. 112 ff.) sehr einleuchtender Vermuthung entstand das Phönizierthum des Kadmos selbst aus einer banalen Verwechselung des Volksnamens Φοῖνιξ mit dem Namen des griechischen Heros, der in der ältesten Fassung der Sage, z. B. in der Ilias (Ξ 321), als Vater der Europa, also auch des Kadmos galt. Aus einer abweichenden Genealogie, wie sie deren bei unzähligen Göttern und Heroen umherliefen, entnahm ein Logograph den Agenor, der nun als Vater του Κάδμου τοῦ Φοίνικος zu einem phönizischen König wurde, obgleich er ursprünglich ein argivischer Heros war. Natürlich hat man nie bestimmt sagen können, ob dieser Phönizier mit griechischem Namen in Tyros oder Sidon geherrscht hatte (die Stellen bei R. Unger: Thebana paradoxa, S. 12). Kein Wunder, dass eine andere Tradition des Alterthums von dem phönikischen Ursprunge der Stadt oder des Kadmos nichts wusste, sondern beide auf einen alten einheimischen König Ogyges zurückführte (Unger a. O., S. 12). Eine ähnliche Verwirrung rief Thasos der Sohn des Phoinix hervor, wobei die Φοινικικὰ μέταλλα auf der Insel Thasos (Her. VI, 47) und der Ἡρακλῆς Θάσιος in Tyros (Her. II, 44) zur Schürzung des Knotens beitrugen. Auch die Notiz des Stephanos s. v. Ἰτανός πόλις ἐν Κρήτῃ ἀπὸ Ἰτανου Φοίνικος ἢ τῶν Κουρητῶν ἑνος scheint auf dem gleichen Missverständniss zu beruhen. Phoinix, ein Gott oder Heros, wird im Vertrage der Knosier und Drerier (Cauer Delectus² S. 121) mit einer Reihe von Gottheiten als Schwurzeuge angerufen. Dieser Phoinix des knosischen Cultes, dessen griechischer Name schon gegen sein Phönizierthum spricht, dürfte wohl als Vater des Itanos, des Heros Eponymos der benachbarten Stadt, gegolten haben. Wir lesen deshalb besser ἀπὸ Ἰτανου του Φοίνικος wie Stephanos s. v. Κύθηρα schreibt ἀπὸ Κυθήρου του Φοίνικος, d. h. hat es seinen Namen erhalten.

3) Ausser Eusebios (Hieron. a. Abr. 590), Plinius (IV, 12, 70) und Festus s. v. berichtet noch Steph. Byz., einer gemeinsamen Urquelle folgend, dass Melos phönizische Colonie war, indem er s. v. Μῆλος berichtet: Φοίνικες οὖν οἰκισταὶ προτερον, ὅθεν καὶ Βύβλις ἐκλήθη ἀπὸ τῶν Βυβλίων Φοινίκων. Hier lasst sich deutlich constatiren, wie schlecht erfunden diese Ueberlieferung über phönizische Inselcolonien ist. Stephanos basirt auf der scheinbaren Namensähnlichkeit der Insel mit der phönizischen Stadt. Letztere hiess aber גְּבַל und Βύβλος ist nur eine schlechte Transcription etwa statt Γέβαλος. In Βυβλίς haben wir

Aber auch sie brachte man grösstentheils mit jener Ansiedelung des Kadmos in historischen Zusammenhang, nur weil eben ursprünglich der Tradition kein anderer phönizischer Oikist bekannt war, als dieser. Aehnlich übertrugen die Schriftsteller des Alterthums hypothetisch auf ihn die Erfindung oder Einführung verschiedener Fertigkeiten, denen man phönizische Herkunft beimaass, vor allem die der Buchstabenschrift. Die Ueberlieferung setzt dabei die Existenz des Kadmos als historische Person voraus, unsere modernen Historiker sehen sich dagegen durch die Gebote der Kritik veranlasst, seine Nichtexistenz als selbstverständlich zu betrachten. Freilich hiesse das, auch auf die historische Geltung seiner ganzen wunderbaren Mär verzichten und damit zugleich auf die einzige Ueberlieferung über eine Colonie der Phönizier auf dem griechischen Festlande. Um sich dennoch einen historisch aussehenden Anhalt zu bewahren, greift die moderne Geschichtsspeculation wie in sehr vielen analogen Fällen zu einem Auskunftsmittel, welches die Kritik mit ihrem Gegentheil versöhnt. An die Stelle der nach der alten Ueberlieferung historischen, nach moderner Ueberzeugung unhistorischen Person setzt man eine halbhistorische Figur. Dieser Quasi-Kadmos ist nicht mehr der göttliche Heros, der mit Drachen und Riesen einen Strauss ausficht, noch der Königssohn, welcher nach wunderbaren Abenteuern die Kadmeia erbaut, noch endlich ein phönizischer Heerführer, Kaufmann, entlaufener Koch oder wozu ihn sonst der Witz späterer griechischer Scribenten gemacht hat, sondern ein im Uebrigen wesenloser ‚Repräsentant' des Phöniziertums, gefällig genug, die zeugnisslosen Colonieen in den modernen Geschichtsbüchern mit dem Schimmer historischer Autorität zu umkleiden.

Es leuchtet ein, das Ueberlieferung, antike und moderne Forschung hier auseinander gehen, dass wir mit anderen Worten bezüglich der phönizischen Colonieen nicht auf Beweismittel aus der Tradition, sondern auf den Weg hypothetischer Argumente gewiesen werden. Da nun Aphrodite in der Regel irgendwie und in irgend welcher phönizischen Colonie den Griechen zuerst bekannt geworden sein soll, so ist es geboten, die übliche Annahme phönizischer Colonial-

dagegen eine lautlich junge Namensvariante für Μῆλος, Μᾶλος, oder wie die Insel nach der Ueberlieferung auch geheissen haben soll, Μιμαλίς und Μεμβλίς. Μιμαλίς, allem Anschein nach eine Deminutivform, ist im Anlaut reduplicirt wie auch Μεμβλίς für Μεμ(α)λίς. Die Form Βυβλίς unterscheidet sich von Μεμβλίς nur durch Erleichterung der schweren Labialis μβ zu β und Verdumpfung des Reduplicationsvokals. Aehnlich verhalten sich Μεμβλίαρος und Βλίαρος, beides nach Stephanos alte Namen der Insel Anaphe, Varianten etwa für * Μαλίαρος. Hierher gehört auch der Inselname Ὠλίαρος (* Ὀαλίαρος gleich Ϝαλίαρος wie Ὄαξος für das inschriftliche Ϝάξος) mit Uebergang des anlautenden μ in ϝ oder umgekehrt. Auch diese Insel giebt Stephanos s. v. für eine Colonie der Sidonier aus. Da derselbe Autor s. v. Ἀνάφη einen Membliaros als Oikisten der Insel Anaphe, des alten Μαλίαρος oder Μεμβλίαρος Βλίαρος, namhaft macht, dieser Mann aber schon bei Herodot (IV, 147, 148) als Begleiter des Kadmos und Oikist von Thera erscheint, so liegt das Phönizierthum aller drei Inseln offenbar in der angeblichen Nationalität jenes Membliaros begründet. Hätten wir alle Genealogien dieses Phöniziers, so würde offenbar die gleiche Confusion zu Tage treten, welche wir schon an mehreren Beispielen wahrnahmen und welcher noch Tzetzes (Chil. XII, 68) die Entdeckung verdankte, dass Phoinix, der Erzieher des Achilleus, die phönizischen Buchstaben erfand. Die Aegyptologen leiten heute das griechische Φοίνικες, wir wissen nicht ob mit vollem Rechte, von einem ägyptischen Fenchu oder Fenehu ab. Dadurch würde der Irrthum der griechischen Historiker noch greller hervortreten, da doch ihr Heroenname Φοῖνιξ eine zahlreiche Sippe altgriechischer Appellativ- und Eigennamen neben sich hat.

thätigkeit in Hellas näher auf ihre Grundlagen hin zu prüfen. Als Ausgangspunkt dient gewöhnlich die allgemeine Thatsache, dass die Phönizier um die Zeit, in welcher die homerischen Epen entstanden, Seehandel nach Griechenland trieben [1]). Die Voraussetzung ist statthaft, dass die Männer von Sidon und Tyros in ähnlicher Weise bereits in vorhomerischen Jahrhunderten an den griechischen Küsten verkehrt hatten. Es liesse sich auch nicht einsehen, warum sie bei ihren Mittelmeerfahrten gerade Hellas vermieden haben sollten, wohin sie noch viele Jahrhunderte später, eigentlich das ganze Alterthum hindurch, handeln. Bedurften die Griechen der homerischen Zeit phönizischer Einfuhr, so mag ihnen solche früher noch willkommener gewesen sein. So zweifellos diese Thatsachen sind, so entsteht die Frage nach dem Character jenes Handelsverkehrs. Der älteste Geschichtsschreiber Europa's, Herodot, beginnt sein Werk mit einem Ueberblick über die Berührungen der asiatischen und hellenischen Welt. Hierbei giebt er gleich im Eingangscapitel ein lebendiges und anschauliches Bild jenes phönikischen Handelsverkehrs. Die fremden Kaufleute, erzählt er bei Gelegenheit des Raubes der Io, landen in der Nähe einer griechischen Stadt, ziehen ihre Schiffe auf's Land und packen ihre Waaren aus. Die Bewohner der Stadt kommen auf die Kunde herbei und nun beginnt am Strande neben den Schiffen ein lebhaftes Handeln, wobei besonders die Frauen angesichts der schönen Sachen aus dem fernen Aegypten und Assyrien das lebhafteste Interesse bekunden. Sind am fünften sechsten Tage die ausgestellten Waaren verkauft oder ist die Kauflust und Neugierde befriedigt, so packen die Phönizier ein und stechen wieder in See. Solche improvisirte Märkte mochte Herodot zu seiner Zeit häufig gesehen haben. Die andeutenden Schilderungen in der Odyssee zeigen, dass der Charakter dieses Handelsverkehrs seit Jahrhunderten sich gleich geblieben war. Mag der Schiffsbazar unter Umständen länger, nach der Erzählung des Eumaios in der Odyssee (ο 455) z. B. bis zum Jahresausgange gedauert haben, so wird in diesen unabsichtlichen und getreuen Berichten dauernde Ansässigkeit der Kaufleute durch nichts angedeutet. Die Schilderungen laufen vielmehr auf eine Art von Hausir- oder Karavanenhandel hinaus, ähnlich wie ihn die Phönizier zu Lande auf dem vorderasiatischen Continente betrieben. Die archäologischen Funde der letzten Jahrzehnte vermögen wenig an diesem Bilde zu ändern. Dehnte man nämlich die phönizische Ursprungsmarke auch auf noch so viele Ueberreste des Kunstgewerbes, welche auf hellenischem Boden gefunden sind, aus, so erklärte sich ihr Vorkommen durch den eben geschilderten Importhandel mehr als genügend. Derartige Ueberreste haben das Vorrecht, die einzigen greifbaren Zeugen ihres Zeitalters zu sein, während alles übrige Leben in Schutt und Moder versunken ist. Wir sind deshalb nur allzusehr zur Ueberschät-

1) Od. ο 415 ἔνθα δὲ Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἤλυθον ἄνδρες
τρῶκται, μυρί' ἄγοντες ἀθύρματα νηὶ μελαίνῃ.

Nach ο 455 halten sie ihren Küstenbazar ein ganzes Jahr hindurch ab. Phönizische Seefahrer in Hellas werden erwähnt ν 272. Von dem silbernen Mischkruge des Achilleus heisst es Ψ 743:

ἐπεὶ Σιδόνες πολυδαίδαλοι εὖ ἤσκησαν,
Φοίνικες δ' ἄγον ἄνδρες ἐπ' ἠεροειδέα πόντον,
στῆσαν δ' ἐν λιμένεσσι, Θόαντι δὲ δῶρον ἔδωκαν.

Vgl. noch ο 117 δ 617; dazu jetzt namentlich Helbig Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert. S. 13 ff.

zung prähistorischer Funde geneigt, indem wir sie gern in die Beleuchtung weiter historischer Perspectiven setzen, wo eine gerechtere Betrachtung nur engbegrenzte Schlüsse erlaubt. Da von der Ausstattung des äusseren Lebens mit ausländischen Erzeugnissen bis zur Aufnahme geistiger Culturelemente ein sehr weiter Schritt ist, so ist es falsch, aus dem gefundenen Kleinkram eine phönizische Culturperiode in weiterer Ausdehnung zu construiren. Namentlich folgt aber aus jenen Fundstücken, zusammen mit den Zeugnissen Homer's, zwar ein lebhafter Handelsverkehr beider Völker, ohne dass nothwendig mit den silbernen Schmiedearbeiten, Purpurstoffen, Töpferwaaren und dgl. zugleich auch ganze Götterkulte, nach Engel's Ausdruck, in Hellas eingekrämert zu sein brauchen.

Ueberliesse man sich nun freilich, jenen Erwägungen gegenüber, der Autorität moderner Historiker, so hätten die Phönizier sich mit dem Hausirhandel oder vereinzeltem Aufenthalte in Hellas nicht begnügt. Die Handelsherren von Tyros und Sidon hätten vielmehr das Bedürfniss nach festen Handelsniederlassungen, Colonieen, gehabt, welche man sich etwa nach Art europäischer Faktoreien in Afrika oder Polynesien zu denken scheint. Aus diesen Faktoreien sollen weiter eine Anzahl hellenischer Städte als aus ihren Kernen erwachsen sein. Es liegt uns fern zu behaupten, dass derartige Annahmen ihren Ursprung einzig und allein der Phantasie verdanken. Eine sehr wesentliche Stütze fanden sie vielmehr an der Autorität eines ausgezeichneten Semitisten. J. Olshausen hat in seinem berühmten Aufsatze «Ueber phönizische Ortsnamen ausserhalb des semitischen Sprachgebietes» (Rhein. Mus. N. F. VIII, S. 321—340 mit Nachträgen im Hermes XIV, S. 145 ff. und Berl. Monatsber. 1879, S. 555ff.) eine Reihe griechischer Ortsnamen, Benennungen von Städten, Inseln und Vorgebirgen aus semitischen Wurzeln hergeleitet. Sein Vorgänger war bereits im XVII Jahrhundert Samuel Bochart gewesen, der gelehrte Verfasser des «Phaleg et Canaan», insbesondere der darin enthaltenen Dissertation «De Phoenicum coloniis». Olshausen's Thesen haben Bursian, Duncker, E. Curtius, Kiepert und andere zu weiteren semitischen Namenserklärungen angeregt. Wollte man diese etymologischen Folgerungen als Thatsache gelten lassen, so müsste aus ihnen allerdings eine ehemalige phönizische Besiedelung Griechenlands erschlossen werden von annähernder Dichtigkeit, wie auf der Küste des karthagischen Afrika. In Wirklichkeit erheben sich gegen Olshausen's Sätze die schwersten philologischen und sachlichen Bedenken. Die Ortsnamenforschung kann auf eine Reihe glücklicher Resultate blicken, wie es z. B. mit ihrer Hülfe gelang, den Umfang keltischer oder slavischer Siedelungen auf deutschem, germanischer auf romanischem Gebiete zu finden. Selbst das Gebiet verschollener Völker, wie etwa der Ligurer, hat man nicht ohne jeden Erfolg aus den noch heute am Boden haftenden Namen festzustellen versucht. Auf allen diesen und noch anderen Gebieten wird die Möglichkeit und der Grad der Sicherheit für die Forschung wesentlich dadurch bedingt, dass die Existenz fremder Siedelungen im Allgemeinen historisch bereits feststand. Die phönizische Siedelung in Hellas beruht dagegen auf einer Hypothese, deren wesentlichster Untergrund eben dieselbe Namensetymologie ist. Philologisch betrachtet, könnte sich das Resultat Olshausen's höchstens auf die lautliche Zulässigkeit be-

schränken[1]). Selbst in diesem günstigsten Falle würde aber eine wahrscheinliche Richtigkeit erst eintreten, sobald die Möglichkeit der Ableitung aus dem Griechischen oder die Identität der Namen mit solchen stammverwandter Völker auszuschliessen wäre. Da nun aber die althellenischen Ortsnamen, wie kein Kenner des Griechischen oder verwandter Sprachen leugnen dürfte, weder ihrer Wurzelbedeutung noch ihren Bildungsgesetzen nach irgendwie klar erforscht sind, so lässt sich unmöglich unterscheiden, was griechisch und was ungriechisch ist. Eine eingehendere Betrachtung vermöchte leicht zu zeigen, dass die geographische Nomenclatur von Hellas in ihren Grundzügen dieselbe ist, wie die jedes beliebigen indogermanischen Volkes. Unterscheidend dürfte, ausser der speciellen lautlichen Umgestaltung, zum Theil die Suffixbildung sein, welche ja auch das Hauptkennzeichen slavischer, keltischer oder deutscher Namen ausmacht. Dennoch sind kaum die Anfänge zu einer vergleichenden Behandlung unternommen, welche als hauptsächlichsten Fehler der Methodik jedes vorschnelle Heranziehen lautähnlicher Appellativa vermeiden müsste. Namen haben den Hauptzweck, Individua zu unterscheiden, nicht, wovon die Etymologen gewöhnlich ausgehen, characteristische Eigenschaften hervorzuheben. Somit liegt also noch ein langer Weg vor uns, bis wir künftig einmal die indogermanischen Ortsnamen mit denen der Semiten vergleichen können, wobei eine uralte Wurzelverwandtschaft wohl nicht von vornherein auszuschliessen wäre. Unter diesen Umständen scheint es leicht, fremde Etymologieen in die griechischen Namen einzuführen, um so mehr als letztere erstens so zahlreich überliefert sind, dass sie die reichste Auswahl von Lautgruppen zur Anpassung darbieten, zweitens aber die griechischen Suffixe, oder was den Etymologen als Suffix vorkommt, ohne weiteres bei Seite geworfen werden. Die scharf ausgeprägten suffixlosen Wurzelkörper der semitischen Sprachen gestatten unschwer, ähnliche Scheingleichungen herzustellen, wie sie ehedem zwischen hebräischen und griechischen Appellativen üblich waren. So ermöglicht die philologische Ausnahmestellung der Eigennamen noch dieselbe Einmischung semitischer Etymologie, welche etwa im XVII Jahrhundert einem Gerh. Joh. Vossius den griechischen Appellativen gegenüber für erlaubt und selbstverständlich galt[2]).

---

1) A. v. Gutschmidt, N. Jahrb. f. Phil. 1880, S. 188 macht es W. W. v. Baudissin zum Vorwurf, dass er sich durch die Autorität des berühmten Orientalisten allzusehr habe bestimmen lassen, während doch mit der von Olshausen dargethanen philologischen Zulässigkeit die historische Realität seiner Combinationen noch lange nicht erwiesen sei.

2) Im Einzelnen lässt sich gegen Olshausen's Etymologieen Folgendes einwenden. Der Ἰάρδανος, angeblich ein Seitenstück zum palästinischen Jordan, war bei den Griechen ein völlig mythischer Fluss. In den homerischen Gedichten wird er zweimal genannt. Nach H 135 hätte Nestor in der Jugend Ἰαρδάνου ἀμφὶ ῥέεθρα Heldenthaten vollbracht und γ 292 wohnt das mythische Volk der Κύδωνες in Kreta ebenfalls Ἰαρδάνου ἀμφὶ ῥέεθρα. Die Gelehrten des späteren Alterthums bemühten sich vergeblich, diesen Iardanos auf der Landkarte von Hellas wiederherzustellen, ohne zu einem einheitlichen oder haltbaren Resultate zu kommen. Aehnlich ging es den meisten anderen Combinationen zur Erläuterung der epischen Geographie, weil man keinerlei Kriterien zwischen Mythus und Geschichte besass. Die Flüsse Griechenlands trugen im Zeitalter Homer's sehr wahrscheinlich keine anderen Namen als Jahrhunderte später. Um diese reale Geographie kümmerten sich die dichterischen Bearbeiter der alten Mythen, welche reich an fabelhaften Schauplätzen waren, sehr wenig und überliessen es den gelehrten Geographen der Folgezeit, sich aus diesem

Nicht viel anders steht es mit einer zweiten Kategorie von Spuren phönizischer Colo-nieen. Früher pflegte man den hellenischen Götterdiensten einen kurzen Process zu bereiten, indem man sie sammt und sonders aus dem Oriente ableitete. Heute sondert man eine begrenzte Anzahl von Lokalculten aus, spricht ihnen aus irgend welchen Gründen unhellenischen Character zu und glaubt sie dann als phönizisch betrachten zu dürfen. Durch dieses oberflächliche Verfahren gelingt es nicht bloss Duncker in der «Geschichte des Alterthums», E. Curtius in seiner «Griechischen Geschichte», sondern auch einer Reihe anderer Forscher,

---

Chaos mittelst Metonomasieen und anderer willkürlicher Hülfsmittel, herauszufinden. (Vgl. die Bemerkungen des Verfassers in den Jahrb. f. class. Phil. 1884, S. 497 ff.). Die Existenz des Ἰάρδανος ist nicht besser bezeugt, als etwa die des Weltstromes Okeanos, welchem ein ernsthafter Zeuge ebenfalls auf der Insel Kreta reale Existenz verliehen hat (Hesych. s. v. Ὠκεανός). Es fehlt also hier zu einer historischen Folgerung der feste Boden. Anders verhält es sich mit Olshausen's Ableitung des in Mysien, der Troas, Boiotien, auf Euboia und in Latium vorkommenden Stadtnamens τὰ Στύρα oder Ἄστυρα, Astura von der Göttin Astoreth. Die Transscription einer Stadt in Phönizien bei Stephanos durch Ἄστυρα ist eine Ungenauigkeit, die sich fünf Mal verschiedensten Ortes wiederholt haben müsste. Lassen wir indessen zunächst auch diese Möglichkeit offen, so bleibt doch ein anderer Zusammenhang zu berücksichtigen. Der U-Laut iu Ἄστυρα, Στύρα kann nach dem griechischen Lautgesetz durch Epenthese eines ϝ = u̯ entstanden sein. In der That findet sich Ἀστράβη mit Vertretung eines ϝ j durch β (vgl. ἀμείβω, ἥβη Curtius: Grundzüge, S. 588—589) als «früherer» Name der Insel Kasos, Ἀστερία als solcher von Delos und die Ἀστέριοι waren nach Hesych. die ersten Bewohner von Tenedos. Alles das dürfte auf einen Namensstamm ἀστερ(α)ϝ —, mit Tonverlust im Anlaute στερ(α)ϝ —, wovon die makedonische Stadt Ἀστραῖον (für Ἀστεράϝιον) sowie Ἀστάλη auf Kreta weitere Schösslinge wären, während die Sporadeninsel Στύρβη Epenthese und Vertretung des ϝ j durch β vereinigt. Es genügt der weitere Hinweis auf die Ortsnamen τὰ Στηριά (Στειριά), Στείριον und Στεῖρις, um die Verknüpfung mit Astoreth als unnütz und unstatthaft zurückzuweisen. Ebenso wenig bedürfen Ἀσίνη und τὰ Κύθηρα eines semitischen Etymons. Καίρᾱτος, der alte Name von Knossos, braucht nicht gleich karath oder qart «Stadt» zu sein, sondern hängt, wie unten gezeigt werden soll, mit Κρήτα zusammen. Σαλαμίς (Σαλαμίνς) Σαλαμίν darf nicht als semitische «Friedensinsel» gedeutet werden, sondern ist gut griechisch. Es gehört zum pisatischen Σαλμώνη, dem boiotischen Ἅλμος, bei Hellanikos (fr. 13. 27) noch Σάλμος, auch Ἅλμων oder Ἅλμωνες genannt, ferner zum Heroennamen Σαλμωνεύς, vielleicht auch zum Namen der epir- tischen Landschaft Ἀλμήνη oder Ἀλμίνη, Ἅρμα in Boiotien und Attika und dem kerkyräischen Ἅρματα. Dass wir es mit einem europäischen Ortsnamen zu thun haben, beweisen Sulmo in Italien, die altdeutschen Orte Salmana, Salmonna, Salmene (das heutige Salm), Salmanneshusun, Salamanneschinca, Saramanninhusen, Sarameresheim (Förster: Namenbuch² II, S 1281, 1286), vielleicht auch der polabisch-slavische Gauname Zirmunty, in altdeutschen Urkunden Sirimunti, Serimunt, Seremode genannt (Förster: a. O. S. 1343; Schafarik: Slav. Alterth. II, 601), endlich das keltische Samarobriva. Dass die zahlreichen griechischen Orte vom Stamme Μαραθ —, darunter binnenländische in Arkadien und Thessalien, Colonieen des phönizischen Marath sein sollen, ist kein Vertraueu erweckender Schluss. Die ursprüngliche Namensform dürfte vor der Aspirata eiuen töuenden Nasallaut enthalten haben, vgl. Μερούσιον bei Syrakus. Die Combination der Namen Μακαρ — Μακρ — mit Melqart ist nicht besser als die angeblichen Ableitungen von Astoreth. Ἀδραμύτιον oder Ἀδραμύττιον dürfte mit Ῥαδάμανθυς aeol. Βραδάμανθυς (aus Ϝαρδάμανθυς) verwandt sein. Mit Hadramaut wird die Aehnlichkeit nur eine zufällige sein, wie bereits Hitzig: Rh. Mus. VIII, S. 597 ff. nachgewiesen hat. Den umgekehrten Weg wie Olshauseu sind diejenigen Alten gewandelt, welche die Ῥαδαμᾶνες, das kretische Volk des Rhadamanthys, nach Hadramaut in das glückliche Arabien auswandern liessen. Den Berg Thabor glaubte Olshausen im Ἀταβύριον auf Rhodos und Sicilien wieder erkenuen zu müssen, gestützt auf die vereinzelten Lesarten Ἀταβύριον für Ἰταβύριον (Thabor) in der Septuaginta und bei Josephos. Olshausen berief sich dabei darauf, dass beide Iuseln phönizische Colonieen empfangen hätten. Diese Folgerung beruht auf einem seltsamen Versehen. Der sicilische Atabyrion, von Timaios fr. 3 erwähnt, lag bei Akragas, wie wir aus dem Ζεὺς Ἀταβύριος der Agrigentiner (Polyb. IX, 31) schliessen müssen. Dass derselbe Zeus nebst dem Berge auch in Rhodos vorkam, daran hatten natürlich nicht die Phönizier Schuld, sondern Akragas war, wie bekannt, eine Colonie der Rhodier. Uebrigens hat man vielleicht nicht mit Unrecht in Ἀταβύριον das griech. (ϝ)όρος oder (ϝ)ρῖον erkennen wollen.

die Zahl der angeblichen Colonieen der Phönizier anschwellen zu lassen. Hiergegen erlauben wir uns nur auf einen Umstand aufmerksam zu machen. Das Studium des griechischen Religionswesens hat sich einer so regen Pflege zu erfreuen gehabt, wie wenige andere Disciplinen der Alterthumswissenschaft überhaupt. Trotzdem pflegt jede bedeutendere mythologische Arbeit noch heute mit der Betrachtung zu beginnen, dass die bisherige Forschung noch weit vom Ziele entfernt sei. Nichts kann die Sachlage deutlicher characterisiren, als folgendes resignirte Urtheil eines der hervorragendsten lebenden Kenner der antiken Religionen: «So viel Geist, Gelehrsamkeit und Scharfsinn auch von allen diesen Autoren (Preller, Gerhard, Welcker, Hartung u. s. w.) aufgewandt worden ist, so ist doch keine irgend wesentliche Förderung der Wissenschaft erzielt, die Resultate differiren überall unter einander und mit denen der vergleichenden Mythenforschung»[1]). Wenn es sich also mit der griechischen Religion und ihrer Erkenntniss so verhält, so entspricht dem von anderer Seite folgendes Zugeständniss eines bedeutenden Vertreters semitischer Religionsforschung: «Leider sind», sagt W. W. v. Baudissin[2]), «von den alten Religionen des Semitismus—abgesehen von der alttestamentlichen — eben fast nur Namen auf uns gekommen». Denn ausser Sanchuniathon, einer trüben Quelle zweiter und dritter Hand, und sehr dürftigen Mittheilungen der Griechen und Römer «beschränkt sich unsere Kunde vom phönizischen Götterglauben auf die Namen einzelner Gottheiten in den alttestamentlichen Schriften, in Inschriften und Münzlegenden». Aus diesen beiden Zugeständnissen lässt sich ermessen, welches Prognostikon dem Unterfangen zukommt, Gegenstände der griechischen Religion erstens als nicht hellenisch, zweitens als phönizisch zu erweisen. Aus solchem Streben gewonnene Sätze müssen nothwendig Produkte einer doppelt mangelhaften Erkenntniss sein. Die unermüdliche Wiederholung jenes Experimentes kann also füglich nur als Unklarheit über die Aufgaben und Ziele der Religionsforschung beklagt werden. Historische Folgerungen vollends, welche auf einem so wenig festen Boden stehen, verdienen mindestens nicht die Gewähr, welche das Bestreben, auf dem Wege der Hypothese phönizische Colonieen in Hellas nachzuweisen, für sie in Anspruch zu nehmen liebt.

In Fragen, wo die Ueberlieferung fehlt, Denkmäler und sonstige Ueberreste ausreichende Antwort verweigern, darf der Historiker wohl als letzte Quelle an die historische Analogie appelliren. Es scheint, als ob die Existenz phönizischer Colonialgebiete in Afrika und Sicilien die Vorstellung einer analogen Besiedelung von Hellas befördert hat. Eine nähere Betrachtung entzieht hier freilich jedem Analogieschlusse den Boden. Die libyschen Niederlassungen waren eben so sehr Ackerbaucolonieen als Handelsstationen. Ihr Gebiet war von einheimischen Nomadenstämmen bewohnt, welche feste Ansiedelung zum Theil noch heute verachten. Das phönizische Sicilien dagegen kennzeichnet sich schon durch seine Lage als Vorland von Karthago[3]). Blicken wir nun auf Hellas, so denkt sich bereits Homer

1) Friedländer in den N. Jahrb. f. Phil. Bd. 107, S. 312.

2) W. W. Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, S. 4 ff.

3) Paus. V, 25, 6 οἱ δὲ Φοίνικες καὶ Λίβυες στόλῳ ἀφίκοντο ἐς τὴν νῆσον κοινῷ, καὶ ἄποικοι Καρχηδονίων εἰσί. Gleicher Ansicht scheint auch Thukydides (VI, 2) gewesen zu sein, wenn er sagt, die Phönizier seien durch

das Land in kleine Staaten getheilt, jeder eine oder mehrere Städte enthaltend. Zur vollständigen Bezeichnung der Stadtgemeinde gebraucht der Dichter oft den Ausdruck δῆμός τε πόλις τε und deutliche Beiwörter lassen wenigstens manche Städte als wohlbefestigt erkennen. Das platte Land ist seinerseits von einzelnen Weilern oder Gehöften bedeckt[1]). Ohne an die Frage zu rühren, ob auch jene Städte erst in vielen Jahrhunderten aus dorfähnlichen Ansiedelungen erwachsen sind, lässt sich sicher behaupten, dass an einer vollständig sesshaften Ansiedelung der Hellenen viele Jahrhunderte vor Homer gar nicht zu zweifeln ist. In die entlegene Zeit, wo das anders ausgesehen hätte, wo die Hellenen noch ein umherschweifendes Nomadenvolk waren, kann sich die Phantasie erst mit der schwierigsten Anstrengung zurückdenken. Welches Bild dient dagegen der Phönizierhypothese als Voraussetzung? Nehmen wir die Schilderung Duncker's (V, S. 106 ff.), der sich bestrebt zeigt, sämmtliche Consequenzen pragmatisch auszuführen. Um das Jahr 1200, nimmt er an, seien die Phönizier eingetroffen. Im Osten von Hellas hätte man damals bereits angefangen gehabt, feste Ansiedelungen zu gründen. Die Gebiete von Westhellas dagegen seien noch von unsesshaften Viehzüchtern bewohnt gewesen, als sie «unter die Obmacht der phönizischen Siedelungen gelangten». Erst die Anwesenheit der Fremdlinge, das Vorbild ihrer Niederlassungen, habe belebend auf die Entwickelung des Städtewesens gewirkt. Vergebens fragt man nach der Berechtigung, einen derartigen Riss zwischen ost- und westhellenischer Cultur anzunehmen, während doch das aus Homer gewonnene Bild ein durchaus einheitliches Gepräge zeigt. Will man überhaupt einen Blick in die gänzlich zeugnisslose Vorzeit von Hellas wagen, so muss die Continuität des historischen Werdens als Richtschnur und Basis erhalten bleiben. Die Phönizierhypothese opfert nun dieses wichtigste Hülfsmittel einem eingebildeten Vortheile, nämlich dem, der hellenischen Culturgeschichte einen bestimmten Anfang zu setzen. Sie verfährt nicht anders als die Griechen selbst, als jedes Volk mit primitiver Geschichtsanschauung, wenn es sein ganzes Dasein in wenigen Jahrhunderten vor der erkennbaren Geschichte von einem fingirten Datum an sich entwickeln lässt. Man könnte es die abgekürzte Geschichtsbetrachtung nennen, indem sie die lange, dunkle Vorgeschichte auf einen bequemen Nenner, hier die Phönizier, reducirt. Dieses Verfahren zwingt freilich, jenem semitischen Stamme eine allseitige geistige und culturelle Ueberlegenheit über die Hellenen zuzuschreiben, eine Vorstellung, welche als Nachhall des verklungenen Dogma's von der

---

das Andringen der Hellenen gezwungen gewesen, sich auf die Karthago zunächst liegende Westspitze der Insel zurückzuziehen. Ἐκλιπόντες τὰ πλείω, Μοτύην καὶ Σολόεντα καὶ Πάνορμον ἐγγὺς τῶν Ἐλύμων ξυνοικίσαντες ἐνέμοντο, ξυμμαχίᾳ τε πίσυνοι τῇ τῶν Ἐλύμων, καὶ ὅτι ἐντεῦθεν ἐλάχιστον πλοῦν Καρχηδὼν Σικελίας ἀπέχει. Früher hätten sich ihre Ansiedelungen rings um die Küsten der Insel ausgebreitet. Ueber das chronologische Verhältniss der sicilischen und libyschen Ansiedelungen lässt sich natürlich nichts bestimmtes ausmachen. In ursächlichen Zusammenhang mit Afrika setzen die Niederlassungen auf Sicilien auch Meltzer: Gesch. d. Karth. I, S. 31; Holm: Gesch. Sic. I, S. 80; Busolt: Griech. Gesch. I, S. 230. Die Uebertreibungen von Movers sind eingehend und treffend widerlegt bei F. Sokolow: «Критическія изслѣдованія относящіяся къ древнѣйшему періоду исторіи Сициліи» Санктпетербургъ 1865, стр. 96—105.

1) Vgl. Schömann: Griech. Alterth. I, S. 71 ff.

orientalischen Urweisheit erscheint. Es fehlt nicht viel, so drückt man die Bewohner Griechenlands in vorgeschrittenem Zeitalter auf den Culturzustand nordafrikanischer Nomaden herab. Warum fühlt man sich denn, da von Analogieen die Rede ist, im Stande, die italische Gesittung, Religion und gesellschaftliche Verfassung guten Muthes aus eigener Entwickelung hervorgehen zu lassen, während man nach wie vor bei dem begabteren Nachbarvolke der Phönizier, wahrer dii ex machina, als Lebenswecker bedarf? Die richtigste Antwort dürfte man in der von einer gänzlich unkritischen Forschung ererbten Routine finden, die geschichtslose Zeit von Hellas zum Tummelplatze willkürlich ersonnener ethnographischer Hypothesen zu machen. Der sicherste Beweis für die innere Unglaublichkeit dieser Hypothesen ist das Verschwinden der angenommenen Urvölker vom Schauplatze ihrer hypothetischen Wirksamkeit. Die antiken Historiker pflegten das betreffende Urvolk, wenn es nicht mehr nöthig war oder für die wirkliche Geschichte unbequem wurde, mit Sack und Pack auswandern zu lassen, wenn sie es nicht, im Nothfalle an einer menschenvertilgenden Pest, aussterben liessen [1]). Aehnlich geht es heute den phönizischen Ansiedelern von Hellas. Hier ist es die traditionelle Geschmeidigkeit der semitischen Race, welche das Verschwinden erklären soll. Die Phönizier haben sich geräuschlos verabschiedet. War es ihnen aber vorher mit eben so wenig Aufhebens gelungen, zahlreiche Plätze oder gar bedeutende Gebietstheile «unter ihre Obmacht zu bringen»? Dann müsste ihnen über weite Meere hin gelungen sein, was ihnen über einen schmalen Meeresarm hinüber mit den gewaltigsten Streitkräften nicht geglückt ist, die wirkliche Besitznahme auch nur eines einzigen hellenischen Stadtgebietes. Nach dem Massstabe der karthagischen Expeditionen gegen Sicilien bemessen, bergen sich im Schoosse der vorhistorischen Zeit Unternehmungen, welche selbst den Zug des Xerxes an Erfolg hinter sich lassen. Die Alten haben sich, im Gegensatze zu den neuesten Geschichtsschreibern, solchen nothwendigen Erwägungen nicht entzogen. Ihrem historischen Gewissen hat es offenbar schon Schwierigkeiten bereitet, dass der eine Kadmos, der für sein Kommen nichts weiter anführen konnte, als dass er seine Schwester suchte, ohne Weiteres das Gebiet von Theben «unter seine Obmacht» nahm. Daher ergänzten sie die Umstände, wie es sich zur richtigen Geschichte gehörte. Kadmos, hiess es nun, kam mit einem tüchtigen Heere, schlug die Bewohner Boiotiens in einer Feldschlacht und baute sich dann erst in Ruhe seine Stadt [2]). Unzweifelhaft bedarf also das moderne Phöniziercapitel noch ähnlicher Ergänzungen.

---

1) Das berühmteste Beispiel einer solchen Pestilenz ist die, durch welche sich Dionysios von Halikarnassos (Ant. Rom. I, 23) der italischen Pelasger entledigte. Die griechischen Historiker construirten eine Pelasgerperiode von Italien aus ähnlichen Antrieben wie die modernen ihre Phönizierzeit von Hellas. Jedem, der sich an die älteste griechische Geschichte heranwagt, dürfte zu rathen sein, die Arbeiten der griechischen Geschichtsforscher über die Urgeschichte Italiens mit denjenigen Mitteln zu studiren, welche die moderne Kritik hier in so glänzender Weise an die Hand gegeben hat. An lehrreicher methodischer Einsicht wird es dabei nicht fehlen.

2) Paus. IX, 5, 1. Κάδμου δὲ καὶ τῆς Φοινίκων στρατιᾶς ἐπελθούσης μάχῃ νικηθέντες οἱ μὲν Ὕαντες u. s. w., vgl. daselbst X, 35, 5. Eine genauer ausgearbeitete Schlachtrelation bietet Konon c. 37, worin es zum Schluss heisst: καὶ κρατεῖ Κάδμος τῆς Βοιωτῶν γῆς καὶ φυγόντων τῶν σωθέντων ἐπὶ τὰς οἰκείας πόλεις οἰκίζει Φοίνικας ἐν

Den phönizischen Colonieen in Hellas fehlt jede historische Beglaubigung, man müsste denn gegen die einfachsten Regeln der Kritik im Geiste der antiken Pseudohistorie fortfahren, die überarbeiteten Bruchstücke religiöser Sage, wie den Kadmosmythus, in vernunftgemässe Geschichte zu verwandeln. Die aus den Alterthümern der Kunst und Sprache entnommenen Schlüsse sind unzureichend, um den Sätzen des historisirten Mythus neues Leben zu verleihen. Keinerlei historische Analogie zwingt uns endlich, Hellas für ehemaliges phönikisches Colonialland zu halten. Hiermit wird die Möglichkeit ausgeschlossen, Aphrodite uns als phönizische Coloniegöttin zu denken. Letzteres verbietet sich aber auch noch aus anderen Rücksichten, welche aus der allgemeinen Betrachtung der griechischen Religionsgeschichte folgen. Hätten die Phönizier in ihren angeblichen Factoreien oder Pflanzstädten Bedürfniss und Musse gehabt, der Astoreth Tempel, nach der Helbig'schen Ansicht etwa gar steinerne Monumentalbauten, zu errichten, so fragt man, warum sie nicht ihre übrigen, männlichen, Gottheiten in ähnlicher Weise bedachten. Warum sollten die hellenischen Autochthonen den Baalim gegenüber sich spröder verhalten haben? Was zeichnete gerade jene Göttin so aus, dass ihr unzählige hellenische Verehrer zufielen und sie nicht bloss als eine der höchsten Nationalgottheiten in den Olymp versetzt, sondern auch bald selbst in den entlegensten Landschaften von Hellas verehrt wurde? Die meisten Forscher meinten freilich den Ansprüchen der Kritik zu genügen, wenn sie Aphrodite, mit Welcker zu reden, als «einzige Fremde» belassen, im Glauben sich dabei um obige Frage nicht kümmern zu brauchen. Zweifellos verdient der allgemeine Synkretismus, welchen man ehedem zur Erklärung des griechischen Götterwesens verwandte, das Lob grösserer Folgerichtigkeit. Erwägungen ähnlicher Art waren es vermuthlich, welche E. Curtius in seinem bekannten Aufsatze «die griechische Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkte» (Preuss. Jahrb. 1875, S. 15.) eine strengere Durchführung des vorhistorischen Synkretismus erwünschen liessen. Er begann mit den Worten «Was kennt ein Volk eigeneres, als seine Götter», um freilich durch die folgenden Erörterungen diesem treffenden und befriedigenden Satze bloss den Werth einer rhetorischen Frage zu lassen. Die ältesten Dichtwerke der Hellenen, Denkmäler

---

Θήβαις. Interessant ist Konon's Versuch, den Europamythus als ungeschichtlich zu entfernen. Kadmos, behauptet er, hätte seine Eroberungspläne verbergen wollen und deshalb die ganze Geschichte mit der Europa erschwindelt (σταλῆναι δὲ Κάδμον οὐχ ὡς Ἕλληνές φασι κατὰ ζήτησιν Εὐρώπης, ἥν παῖδα Φοίνικος οὖσαν ἥρπασε Ζεὺς ἐν σχήματι ταύρου, ἀλλ' ἀρχὴν μὲν ἰδίαν ἐν Εὐρώπῃ μηχανώμενον πλάττεσθαι ἀδελφῆς ἡρπασμένης ποιεῖσθαι ζήτησιν, ἐξ οὗ καὶ ὁ τῆς Εὐρώπης μῦθος ἧκεν εἰς Ἕλληνας). Einer weiteren Ausführung der so zurecht gemachten historischen Relation hatte sich Fr. Lenormant (Manuel de l'hist. anc. de l'Orient 1869, III, S. 45) gewidmet und den letzten Läuterungsprocess nahm K. Tümpel (Ares und Aphrodite, S. 712) vor. Indem er nämlich beantragte, die Phönizier des Kadmos fortzulassen und durch eingeborene Kadmeionen zu ersetzen, meinte er, man hätte dann in obiger Pausaniasstelle «eine vortreffliche historische Notiz». Da nun die Persönlichkeit des Kadmos ohnehin abzurechnen ist, so bleibt als Residuum aus der ganzen Kadmossage nur jenes vorgeschichtliche Treffen der Kadmeionen mit den verbündeten Truppen der Aonen und Hyanten übrig. Dieser vortreffliche historische Kern muss nach der Meinung Tümpels bereits in alten Zeiten durch den Drachenkampf, den Strauss gegen die unterweltlichen Riesen, die Hochzeit mit der Göttertochter Harmonia und ähnliche ungereimte Zuthaten entstellt worden sein. Fühlte der vortreffliche Forscher nicht auch den Beruf, das «kritische» Verfahren der antiken Mythographen fortzusetzen, welche aus Hades einen König von Epeiros und ähnliches machten?

einer uralten religiösen Poesie, kennen nur ein nationales Götterwesen und verhalten sich zum Ursprunge desselben eben so unbefangen, wie die Italiker, die Germanen, Inder, wie überhaupt wohl jede von historischer Gelehrsamkeit noch unberührte Nation. Dieses bildet eine Thatsache, welche allgemein, auch von den Synkretikern eingeräumt wird. Wie der Synkretismus sich dennoch mit ihr abzufinden weiss, möge folgendes durch seine Zugeständnisse characteristische Urtheil in Nägelsbach-Autenrieth's Homerischer Theologie (Dritte Aufl. 1884, S. 14) zeigen: «Trotz alledem dürfen wir aufs entschiedenste behaupten, dass alles Nichthellenische bei Homer schon völlig abgethan oder hellenisirt ist. Für diese Ansicht erklären sich die gewichtigsten Autoritäten, welche man nun in C. Fr. Hermann's Staatsalterth. 5 Aufl., § 4 bequem zusammengestellt findet. Und befragen wir den Dichter selbst über seine pelasgischen oder asiatischen Erinnerungen, so finden wir kaum eine leise Spur von solchen. Die phönikische Aphrodite ist Tochter der pelasgischen Dione geworden und beide befinden sich im Olymp. Dort sind die nach höchster Wahrscheinlichkeit ursprünglich verschiedenen Völkern angehörigen Götter bereits zu einer Familie verbunden, in einen Götterstaat vereinigt und zu Nationalgottheiten geworden.» Es gilt also, wie man sieht, den mit der wahren Geschichte unbekannten Dichter zu berichtigen. Worauf beruht denn dieser Anspruch, welcher sich so offenbar über die allgemein giltige Regel der Kritik hinwegsetzt, nach welcher der ältesten und ursprünglichen Ueberlieferung jeder Vorzug vor viele Jahrhunderte jüngeren Ueberarbeitungen gebührt? Mit dem gleichen Anspruche trat Herodot vor sein Publikum, der Begründer der Religionshistorie und erste synkretistische Bearbeiter der alten nationalen Legende. Sein Auftreten fiel in eine Zeit, wo die uralte Geschichte des Orients begonnen hatte, sich den geschichtslosen Hellenen mit erdrückender Neuheit zu offenbaren. Den Beobachter kann es nur mit psychologischem Interesse erfüllen, dass in unserem Jahrhundert ein analoger Vorgang, die Eröffnung derselben grossartigen Denkmälerwelt, welche Herodot und seine Vorgänger mit Staunen erfüllt hatte, den Synkretismus wieder aufleben liess, nachdem die phantastische Doctrin Creuzer's durch I. H. Voss, Lobeck's, K. Otfr. Müller's und Anderer Bemühen glücklich überwunden zu sein schien. Die modernen Versuche, die griechischen Culte aus dem Oriente herzuleiten, gleichen jenem antiken nicht bloss in dem psychologischen Antriebe, das Dunkele durch Dunkeleres zu erklären, vorausgesetzt dass letzteres augenblicklich eine grössere Aufmerksamkeit und den unklaren Wunsch nach Einordnung in das bisher Bekannte erregt. Sie ähneln sich auch in der unkritischen Verwendung eines völlig ungenügenden oder schlecht durchforschten Geschichtsmaterials. Auf die Beschaffenheit desselben näher einzugehen, wird sich weiter unten die Gelegenheit bieten. Hier sei nur noch hervorgehoben, dass in dem Conglomerat theologischer, theosophischer, orientalistischer und hellenistischer Gedanken, aus welchem die Meinung von einer vorgeschichtlichen Göttermischung in Hellas unter uns seine Nahrung zieht, als ein hervorragendes Moment der Anblick der Religionsmischung mitspielt, wie sie nach Alexander dem Grossen allmählich in der hellenistischen Welt um sich griff. Die Thatsache, dass damals aegyptische, vereinzelt auch asiatische Culte in Hellas sich ein-

gebürgert haben, scheint verführerisch genug, eine wenn auch um ein Jahrtausend entlegene, unbekannte Welt sich in ähnlicher Weise auszumalen. Bei der Wichtigkeit dieser Analogie für unsere Frage sei es gestattet, auf dieselbe kurz einzugehen.

Der hellenistische Synkretismus, soweit er Hellas, nicht den Orient betrifft, erlebte vom V Jahrhunderte ab einzelne Vorspiele auf griechischem Boden. Wir wissen, dass in dieser Zeit mehrere Fremdculte in Athen eindrangen, in Folge des Verkehres mit auswärtigen Colonieen und Handelsplätzen des Auslandes. So wurden aus Thrakien die Bendis und Kotytto, aus Phrygien Attis mit der Göttermutter und Sabazios, von Kypros her, wie es scheint, Adonis theils in den Piraeus theils in die Stadt eingeführt[1]). Das grösste Interesse für uns hat ein phönizischer Cult, der von fremden Kaufleuten, Metöken des Piraeus, eingerichtet wurde. Ein erhaltenes Decret des attischen Volkes vom Jahre 333 ertheilt Kaufleuten aus Kition, also kyprischen Phöniziern, die Autorisation zum Bau eines Aphroditetempels, und zwar mit Berufung auf die früher erfolgte Genehmigung eines aegyptischen Isisheiligthums[2]). Wer jene, in den Acten der sich um den Tempel bildenden religiösen Genossenschaft Ἀφροδίτη ἡ Συρία genannte, Göttin war, erfahren wir aus einer phönizischen Tempelrechnung, die im Jahre 1879 bei Larnaka auf Cypern, dem alten Kition, ausgegraben wurde[3]). Hier lautet eine Quote (A, Zeile 4) nach Renan's Erklärung: «den Baumeistern, welche den Tempel der Astoreth gebaut haben, jedem . . .». Der Aphroditecult des Piraeus war also der Ableger einer in Kition einheimischen Astarte, wenn es sich nicht gar — da die phönizische Inschrift nach dem Urtheile Renan's ebenfalls den Character des IV Jahrhunderts trägt — geradezu um die Baukosten jenes kitischen Tempels in Attika handelt, ein Zusammentreffen, welches wir allerdings nicht anzunehmen wagen. Unter ähnlichen Umständen erbauten zu Beginn des zweiten Jahrhunderts auf Delos ansässige Tyrier dem Herakles Archagetes, ihrem einheimischen Baal Melqart, einen Tempel[4]). Auch hierzu bedurfte es der gesetzlichen Autorisation durch einen attischen Volksbeschluss. Erlauben nun diese Thatsachen einen Analogieschluss? Als Antwort weisen wir erstens auf die strenge Förmlichkeit hin, welcher sich die phönizischen Metöken zu unterziehen hatten, nur um die öffentliche Ausübung ihrer eigenen einheimischen Gottesdienste zu erlangen. Es bedurfte eines Bittgesuches (ἱκετεία), im Falle der Tyrier einer Specialgesandtschaft nach Athen, ferner eines doppelten Votums durch Rath und Bürgerschaft, für die Kitier endlich eines so gewichtigen Antragstellers, wie des berühmten Lykurgos. Die Gesetzlichkeit musste zudem durch einen klaren Präcedenzfall dargethan werden. Bei allen diesen Dingen handelte es sich nicht etwa um leere Formalitäten, sondern die Einführung fremder Götter in die Bürgerschaft wurde, wie aus dem allerdings angefochtenen Zeugniss des Iosephos (adv. Apion. II, 37) und mehrfach vorgekommenen Religionsprocessen bekannt ist, falls darauf

1) Vgl. die Uebersicht bei Foucart: Les associations religieuses chez les Grecs p. 57 ff.

2) Corp. Inscr. Att. II, № 168. Vgl. U. Köhler: Hermes V, S. 351; Foucart a. O. p. 187 ff.

3) Corp. Inscr. Semit. I, 86 A, J. Halévy: Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques Paris 1883, p. 188—196.

4) C. I. Gr. 2271 vgl. Foucart a. O. p. 107 ff. p. 223

eine Anklage erhoben wurde, mit dem Tode bestraft[1]). Selbst das interne Cultwesen der Metöken unterlag offenbar staatlicher Controle. Wenngleich in einem Falle, der thrakischen Bendis, die Aufnahme einer Barbarengottheit in den Staatscult, wie es scheint, wirklich stattgefunden hat, so gelangten die Fremdculte im Allgemeinen doch nie zu öffentlichem Ansehen, sondern blieben auf die aus Metöken und niederem Volk bestehenden Religionsgenossenschaften privaten Characters beschränkt[2]). So ungefähr lagen die Verhältnisse in Athen, einem Weltplatz für den Mittelmeerhandel, bei einem Volke, von dem ein antiker Beurtheiler hervorhebt, dass es, wie in anderen Dingen, so auch in Hinsicht auf die Götter Freund des Fremden sei[3]), zu einer Zeit, welche zunehmend von Klage und Spott über den Verfall der alten Religion wiederhallte. Ziehen wir dagegen Hellas im Allgemeinen in Betracht, so ist nur von einem ausländischen Culte weitere Verbreitung nachzuweisen, dem der aegyptisch-alexandrinischen Göttergruppe, wenn wir von dem orgiastischen Dienste der Göttermutter in der Kaiserzeit schweigen. Die Tempel jener Götter erhoben sich auf griechischem Boden erst in der Ptolemäer- und Römerzeit, als die Hellenen den Character einer geschlossenen Nation bereits eingebüsst hatten. Dennoch ward die Herkunft von Isis und Serapis nie vergessen und ihr Dienst blieb ein fremdartiges Element in der Religion. Auch die an mehrfachen Orten Griechenlands verehrte θεὸς Συρία wurde — falls dieser Name ursprünglich eine syrische Göttin bezeichnete, nicht etwa ein altgriechischer Göttername zu Grunde liegt[4]) — schon durch ihren Namen als unhellenisch gekennzeichnet. Ueberhaupt ist der hellenistisch-orientalische Synkretismus in Hellas, wie allein schon die Cultübersicht des Pausanias lehrt, unbedeutend gegen den Umfang der Göttermischung in Rom.

Sieht es nun nach alledem nicht wie das Erzeugniss einer anachronistischen Phantasie aus, wenn jener in aufsteigender aber doch beschränktester Ausdehnung vor den Augen der Geschichte sich vollziehende Process in den Jahrhunderten vor Homer sich in ungeheuer erweiterten Dimensionen mit abnehmender Kraft vollzogen haben soll? Das Vorstellungsvermögen der sich mit der Vorgeschichte von Hellas beschäftigenden Historiker ist wohl jederzeit ein verschiedenes gewesen. Hier verlangt es einen gewaltsamen Sprung über die Periode der epischen Dichtung, die doch selbst über den Begriff und die Existenz barbarischer Götter schweigt, während deren Hesiod, sicher im Einverständniss mit dem Gefühle seiner Landsleute, in der Religion als das Beste empfiehlt, am alten Brauche der Stadt festzuhalten (ὥς κε πολις ῥέζῃσι, νομος δ' ἀρχαῖος ἄριστος). Die Küsten und Inseln von Hellas bewohnte damals ein Volk, welches man sich zwar nach Belieben uncultivirt vorstellen kann, dem man jedoch eine wichtige Seite seiner Cultur nicht absprechen kann, die ehrfürchtige

1) Foucart a. O. p. 127 ff.

2) Schömann: Gr. Alt. II, 166.

3) Strabo X, p. 471 Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελουσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς. Πολλὰ γὰρ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν.

4) Die θεὸς Συρία in Tempeln zu Aigeira (Paus. VII, 26, 7) und Thuria in Lakonien (id. IV, 31, 2) verehrt. Surya ist die männliche und weibliche Bezeichnung der Sonne bei den alten Indern (vgl. Ehni: Zeitschr. der Morg. Ges. 33, S. 170).

alle Wurzeln seines Lebens durchdringende Verehrung seiner angestammten Götter. Sobald wenigstens das früheste Licht der Geschichte Hellas erhellt, finden wir es bis in seine letzten Winkel erfüllt von der reichsten Menge von Götterkulten, streng geschieden nach den Stämmen, Gauen und Ortschaften des Volkes. Jede lokale Gottheit ist durch einen althergebrachten, umständlichen Verehrungsritus ausgezeichnet. Bei diesen alteingesessenen Gottheiten, von denen Könige, Priester und edle Geschlechter ihren Ursprung ableiten, pflegen hellenische Gemeinden jeder Zeit alle Verträge, alle Akte des öffentlichen Lebens zu beschwören, weil sie der Gemeinde als Hüter der sittlichen und politischen Ordnung galten. Wenn nun die Aphrodite unter den gleichen Bedingungen wie Athena oder Artemis in allen Landschaften als Göttin erscheint, wie sollten wir sie etwa der Isis vergleichen, die eigentlich nie Göttin einer Stadtgemeinde geworden ist, deren Kultstätten selbst in den Tagen der römischen Kaiser an Zahl und Bedeutung gegenüber den alten Aphroditetempeln verschwinden? Um die Einführung der Astarte überhaupt fassen zu können, müsste man im Glauben der Urzeit eine leere Stelle annehmen, von einem Umfange, wie sie selbst ein Jahrtausend später die zersetzende Philosophie und hundert andere Umstände noch nicht erzeugt hatten. Wir müssten einen kosmopolitischen Nebel voraussetzen, hinter welchem der Unterschied zwischen den alten Göttern, die täglich und stündlich sich als Herren der menschlichen Geschicke offenbarten, und den unbekannten Weltlenkern fremder Handelsleute verschwand. Noch dazu sollte dieses auf einer Kulturstufe geschehen sein, wo die Hellenen, jene ausgeprägten Nationalisten, Sprache, Sitten und Ceremonieen der semitischen Fremdlinge nur mit dem naiven Unverstand eines Naturvolkes anstaunen konnten. Ja noch mehr, eine so weite und tiefdringende Verbreitung, wie sie in vorhistorischer Zeit vollzogen sein müsste, setzte eine religiöse Propaganda voraus, die im Kleinen an Vorgänge im Christenthum und Islam erinnerte[1]). Darf man den Purpurfischern und Schiffskrämern solchen Glaubenseifer, den Hellenen einen entsprechend bereiten Herzensboden zuschreiben? Wie viel unbekannte Vorgänger des Sokrates, wie viel phönizische und hellenische Märtyrer sanken dahin, welches Meer von Blut floss nicht vielleicht aus der harmlosen Gelehrtentinte, mit welcher die Vorzeit construirende Forscher, wie Preller (Griech. Myth. I, 3 Aufl., S. 272), den Griechen das launenhafte Bedürfniss zuschrieben, «an Stelle der althellenischen Liebesgöttin Dione» eine neue aus Phönizien bezogene zu setzen.

So weit Erwägungen allgemeiner Art beweisend sind, scheinen sie uns also durchaus gegen die phönizische Einführung eines so wichtigen Götterdienstes, wie der Kult der Aphro-

1) Ein ungenannter Geschichtsphilosoph in der Philol. Wochenschr. 1883, Sp. 1222 ist auch vor dieser Consequenz nicht zurückgeschreckt. Die vorhistorischen Beziehungen zwischen Orient und Occident zwingen ihn, die buddhistische und christliche Mission in Tibet und Aethiopien der Verbreitung der phönizischen Religion an die Seite zu stellen. Im Gegensatz zu den besonnenen Ansichten von A. Wiedemann über die ältesten Beziehungen zwischen Hellas und Aegypten, postulirt jener Referent zu Anbeginn der Dinge eine einheitliche Mittelmeerkultur. Dieser meerumschlungenen Vereinigung der auserlesensten Mischvölker: Pelasger, Ionier, Indogermananen und Mischsemiten, blieb in ihrer rettungslosen Confusion offenbar nichts anderes übrig, als sich in die Arme phönizischer Glaubensapostel zu stürzen.

dite es für die Hellenen war, zu zeugen, es sei denn, dass wir es mit einem Ausnahmefalle zu thun hätten, welcher aller sonst beweiskräftigen Analogieen spottet. Die vorliegende geschichtliche Frage kann freilich durch solche Erwägungen allein nicht entschieden werden, um so weniger als ein bestimmtes Zeugniss Herodot's, in dem Sinne, wie man es bisher in Anspruch genommen hat, jede weitere Erörterung abzuschneiden scheint. Zur Zeit des Kyaxares und Psammetichos, berichtet Herodot (I, 105), überwältigten die Skythen ganz Asien. «Von da gingen sie auf Aegypten los, und wie sie im palästinischen Syrien waren, kam ihnen Psammetichos, der König von Aegypten, entgegen und hielt sie mit Geschenken und Bitten von weiterem Vordringen ab. Und wie sie darauf auf dem Rückzuge in der syrischen Stadt Askalon waren, blieben, während die Meisten ruhig durchzogen, einige Wenige zurück und plünderten das Heiligthum der Aphrodite Urania. Dieses Heiligthum ist aber, wie ich nach meinen Nachforschungen finde, von allen Heiligthümern dieser Gottheit das älteste. Denn auch das kyprische Heiligthum ist von dorther gekommen, wie die Kyprier selbst sagen, und das aus Kythera hat Phönizier aus eben diesem Syrien zu Gründern» (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὑρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρὸν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ λέγουσι Κύπριοι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικές εἰσι οἱ ἱδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίης ἐόντες). Diese Aussage des ältesten griechischen Historikers hat von jeher ihre Ergänzung darin gefunden, dass Homer, der älteste Dichter, der Aphrodite die Namen Κύπρις und Κυθέρεια beigelegt hat. Wenn nun letztere zu beweisen scheinen, dass Aphrodite den beiden Inseln Kypros und Kythera besonders angehört, von dort hergekommen sei, so lehrt Herodot's Aussage noch überdies, wie sie auf jene Inseln erst aus dem Orient gelangt war. Hiernach ist es kein Wunder, dass man von jeher geglaubt hat, einer der am besten bezeugten historischen Thatsachen gegenüberzustehen. Schon die eingehende Interpretation schien überflüssig, jeder kritische Zweifel ausgeschlossen.

Beachten wir die Form der Aussage Herodot's, so handelt es sich, wie er selbst sagt, um ein Resultat seiner eigenen Forschung, welches den Hellenen des V. Jahrhunderts noch unbekannt war. In der Epoche der homerischen Dichtung verhielt es sich nicht anders. Die Verfechter der Phönizierhypothese können nicht umhin, zuzugeben, wie wir aus der angeführten Stelle Autenrieth's sahen, dass die Aphrodite Homer's in keinem Zuge ausländische Abkunft verräth. Die Göttin, lautet ihr Urtheil, sei schon so gründlich hellenisirt gewesen, dass die epischen Dichter schon lange die Herkunft aus dem Orient vergessen hatten. Herodot war es somit vorbehalten, ein hervorragendes Faktum an das Licht zu bringen, welches viele hundert Jahre den Griechen verborgen geblieben war, in der That ein nicht geringes Beispiel historischen Scharfsinnes selbst in unserer Zeit der Archiv- und Urkundenstudien. Die Jahrhunderte historischer Forschung nach Herodot schweigen über seinen wissenschaftlichen Fund. Nur ein einziger Autor, Pausanias, macht davon Gebrauch, ein Historiker, der überhaupt in starker und wenig kritischer Abhängigkeit von Herodot steht. Aus diesen Umständen, der Singularität des Herodot'schen Zeugnisses, sowie der grossen zeitlichen Entlegenheit des Berichterstatters von dem berichteten Factum, folgt die Unent-

behrlichkeit einer kritischen Prüfung von selbst. Wir haben zu fragen, auf welchen Quellen oder sonstigen Anhaltspunkten Herodot's Aussage beruht, und ob sie nicht anderweitig erkundbaren Thatsachen direkt widerspricht. Da wir ferner wahrnehmen werden, dass die modernen Historiker, indem sie von sich aus das Zeugniss Herodot's erweiterten und zurechtlegten, anstatt es zu prüfen, zu neuen Sätzen gelangt sind, so werden wir auch diese theilweise einer besonderen Kritik unterziehen müssen.

Herodot's Angabe läuft in kurzer Form darauf hinaus, dass der Tempel von Askalon das älteste Heiligthum der Aphrodite sei, weil er älter sei als die Tempel auf Kypros und Kythera, indem letztere, wie er behauptet, von Syrien aus gestiftet wurden. Man übersieht dabei, dass diese Deduktion zwei Lücken enthält. Erstens ist es bekannt, dass Askalon eine Stadt der Philistäer, nicht der Phönizier, war, obgleich es sich in einem gewissen Anschluss an dieses Volk befand[1]). Dennoch erscheinen Herodot die Phönizier als Vermittler zwischen Kythera und Askalon. Da er zum Unterschiede von Kypros einen direkten Zusammenhang hier nicht behauptete, so liess er die Frage offen, ob denn Askalon auch die Metropole der Astarten von Sidon, Tyros, Byblos u. s. w. war. Offenbar genügte es seiner primitiven Forschungsmethode, dass die Phönizier ungefähr aus demselben Theile Syriens (ἐκ ταύτης τῆς Συρίης) kamen, wo auch Askalon lag[2]). Stillschweigend erlaubte er sich, die Phönizier ihren Nachbarn anzuschliessen. Umgekehrt verfahren seine modernen Interpreten. Ihnen sind die Phönizier die Hauptpersonen, schon ihrer kulturpflanzenden Verwendbarkeit wegen. Askalon erhält deshalb als «chanaanitische Küstenstadt» (Preller G. M. I, S. 272) stillschweigend an den phönizischen Seefahrten Antheil. Die zweite Ungenauigkeit Herodot's betrifft den Tempel auf Kypros (τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν). Noch heute sind uns eine grössere Anzahl kyprischer Aphroditeheiligthümer bekannt, dennoch redet Herodot so, als ob es auf der grossen Insel nur ein einziges gegeben hätte. Nicht einmal die Stadt wird genannt, welche in religiösem Zusammenhange mit Askalon sein sollte. Weiter unten werden wir sehen, in wie willkürlicher Weise schon Pausanias, darauf die Modernen, jene Lücke ergänzt haben und unsererseits zu eruiren versuchen, welche Stadt Herodot im Auge gehabt haben kann. An sich brauchte es nicht einmal eine griechische Stadt gewesen zu sein. Denn zu den Kypriern rechnet Herodot (VII, 90) auch die auf der Insel wohnenden Phönizier, welche bekanntlich in Kition einen nationalen Staat bewahrten. An einzelnen Stellen auf Kypros, sagt er ferner (I, 199), kam ein dem babylonischen ähnlicher unzüchtiger Kultbrauch vor. Ohne Voreingenommenheit können wir aber eine derartige Sitte nicht anders als den Phöniziern zuschreiben, nicht hellenischen Ansiedlern. Ohne dieses wissen wir aus den oben (S. 15) erwähnten Inschriften von Kition und dem Piraeus, dass die kyprischen Phönizier in der

1) Ed. Meyer: Geschichte des Alterthums I, S. 229, 330.

2) Herodot pflegt sonst wohl zu unterscheiden zwischen Φοινίκη und Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη (III, 91; vgl. III, 5; IV, 3), obgleich er beide unter dem allgemeinen Namen Συρίη zusammenfasst (II, 12. 116). An unserer Stelle könnte αὕτη ἡ Συρίη gesagt sein im Gegensatz zu dem Lande der Kappadokier, die von den Hellenen ebenfalls Σύριοι genannt wurden (Herod. I, 72. 76 u. a. O.), die späteren Λευκόσυροι.

That eine Astarte verehrten, die der Aphrodite gleichgesetzt wurde. Alles das soll nur zeigen, wie fragmentarisch und unsicher das Zeugniss Herodot's lautet. Wäre etwa sein «Tempel auf Kypros» phönizisch gewesen, so wäre natürlich seine Deduktion für die hellenische Aphrodite hinfällig. Indessen liegt die Annahme nahe, dass er hier aus keinem anderen Grunde ungenau war, als bei der Verallgemeinerung von Συρίη. Stand nämlich der askalonische Ursprung irgend eines kyprischen Aphroditetempels fest, so war die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass auch die übrigen, deren Stiftungsumstände weniger gut bekannt waren, jenem einen sich unterordneten. Ausserdem kam es nicht so sehr auf die Stadt an, genug, wenn die Betonung auf Kypros fiel, weil nämlich von Alters her die Insel im Allgemeinen, nicht eine bestimmte Stadt, als Heimath der Aphrodite angegeben ward. Eben so wie auf Kypros richtet Herodot sein Augenmerk auf Kythera, weil man auch diese Insel für die Geburtstätte der Göttin hielt. Dass diese doppelte Ueberzeugung die Voranssetzung der Herodotischen Deduction bildete und bilden musste, ergiebt sich leicht aus den Dichtern, die ihm, wie den griechischen Historikern überhaupt, die vornehmste Quelle für die alte Geschichte von Hellas waren. Werfen wir einen Blick auf die attischen Dramatiker, die Zeitgenossen Herodot's, so begegnen wir einer ähnlichen Sorglosigkeit um kyprische Topographie wie bei Herodot. So singt der Chor in den Bakchen des Euripides (v. 403):

ἱκοίμαν ποτὶ Κύπρον
νᾶσον τᾶς Ἀφροδίτας.

Aeschylos (Hiket. 555) nennt Kypros im Allgemeinen als Land der Aphrodite: τὰν Ἀφροδίτας πολύπυρον αἶαν. Aber auch Pindar (Skol. I, 17) hatte die Göttin als Κύπρου δέσποινα bezeichnet. Kypros und Paphos dagegen erwähnt die Anrufung bei Aristophanes (Lysistr. 833) ὦ πότνια Κύπρου καὶ Κυθήρων καὶ Πάφου μεδέουσα. Aehnlich lautet das Fragment des Archilochos Κύπρου Πάφου τ᾽ ἔχουσα πάντα κλῆρον und des Alkman Κύπρον ἱμερτὰν λιποῦσα καὶ Πάφον περιρρύταν. Beide Verse sind uns durch Strabo (VIII p. 341) aufbewahrt als Beispiele der dichterischen Figur, den Theil neben das Ganze zu setzen. Auch von uns dürfen die aufgezählten Dichterstellen nicht anders beurtheilt werden, als nach dem Gesichtspunkte des poetischen Stils. Es war dichterischer Brauch, Kypros als Heimath oder Lieblingsaufenthalt der Aphrodite in den Versen erklingen zu lassen. Diejenigen Poeten aber, die nebenbei noch Paphos nennen, thaten das aus dem Bedürfniss poetischer Anschaulichkeit, nicht um historisches Zeugniss abzulegen. So finden wir schon im Mythos des Demodokos in der Odyssee (ϑ 361 ff.), dass, während Ares nach Thrake, als seinem Lande, heimgeht, von der Aphrodite erzählt wird:

ἡ δ᾽ ἄρα Κύπρον ἵκανε φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη,
ἐς Πάφον· ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις

gleichlautend mit dem wohl nachgebildeten Verse des Homerischen Hymnus III auf die Aphrodite (v. 58)

ἐς Κύπρον δ'ἐλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν,
ἐς Πάφον· ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης.

Im zehnten Hymnus wird der gleiche Zweck dadurch erreicht, dass neben Kypros statt Paphos eine andere nicht minder bekannte Stadt genannt wird.

Χαῖρε, θεά, Σαλαμῖνος ἐυκτιμένης μεδέουσα
καὶ πάσης Κύπρου [1]).

Als sich dagegen in hellenistischer Zeit die Kenntniss der Insel, ihrer Städte und Aphroditekulte erweiterte, wurden noch andere Stätten der Liebesgöttin gebräuchlich, Idalion, Amathus, Golgoi, und lebten als solche bis in die Liebespoesie der modernen Völker fort. Aus diesem Sachverhalte geht hervor, dass bei den Hellenen ursprünglich nicht Paphos oder eine andere Stadt als Heimath der Aphrodite galt, sondern die Insel Kypros. Dieser Glaube und seine dichterische Verwendung gründete sich seinerseits auf den Umstand, dass die epischen Dichter, vor allem das älteste Gedicht des Volkes, dessen geschichtliche Autorität eine unermessliche war, die Ilias, der Göttin den Namen Κύπρις gab, welcher Name nicht anders deutbar schien, als wenn er die Göttin als «Kyprierin» bezeichnete, oder «die kyprische».

Κύπρις als Name der Aphrodite findet sich in fünf Versen der Ilias, alle auffallender Weise in dem einen, fünften Gesange (E 330. 442. 458. 760. 883). Keine dieser Stellen verräth an sich eine Beziehung auf die Insel Kypros, sie lassen, für sich genommen, das Wort als substantivischen Eigennamen verstehen, da kein Zusatz wie θεά oder dgl. auf die Qualität als Adjectiv hindeutet. In dem fünften Gesange wird die Göttin häufiger Ἀφροδίτη genannt (E 131. 248. 312. 370. 427. 820). Aehnlich tragen noch zwei andere Gottheiten in der Ilias Doppelnamen, Athene und Apollon. Wenn nun auch nirgends die Zusammenstellung Κύπρις Ἀφροδίτη vorkommt, wie Παλλὰς Ἀθηναίη oder Φοῖβος Ἀπόλλων, so findet sich doch stellenweise auch Φοῖβος allein gebraucht (O 221. Φ 448), was nöthigenfalls als Analogie zu Κύπρις dienen könnte. Was die Doppelnamen überhaupt eigentlich für einen Sinn tragen, lässt sich heute schwer errathen, vermuthen dürfen wir nur, dass sie zunächst aus älterem Dichterbrauche herstammten, im letzten Grunde aber irgendwie mit einer lokalen Kultanrufung zusammenhingen. Jedenfalls kann ein Name wie Κύπρις leicht älter sein als Kypros, d. h. als die Ansiedelung der Hellenen auf diesem entlegenen Eilande und zu dem geographischen Namen in dem gleichen dunkelen Verhältnisse der Urverwandtschaft stehen, wie etwa die syrakusische Demeter und Kora Ἑρμιόνη zur gleichnamigen Stadt, Athena Ὄγκα zum Ortsnamen Ὄγκαι, die Artemis Χιτώνη von Syrakus zum attischen Demosnamen, der Name der

1) Welcker (Episch. Kyklos², S. 282. 351) hat aus der nämlichen Stelle herauslesen wollen, dass man zu Salamis auf Kypros an den Aphrodisien die Kyprien des Stasinos agonistisch rhapsodirt hätte. Der Hymnus soll das Prooimion zu einer solchen Rhapsodie vorstellen. Diese Auslegung lässt sich um so weniger begründen, als sich über die Beziehungen der Κύπρια ἔπη zur Insel Kypros nichts Sicheres mehr ausmachen lässt, solche Beziehungen neuerdings sogar, z. B. von E. Rohde und Niese völlig geleugnet werden. A. Fick hat ohne Grund in dem Welcker'schen Gedanken den Antrieb zur Umdichtung sämmtlicher Aphroditehymnen in den kyprischen Dialect gefunden.

Göttin Athena zu Ἀθῆναι und ähnliche Fälle, wie sie bereits Lobeck in den Paralipom. S. 299—300 beschäftigt haben. Wie alt in der That der Name Κύπρις als Bezeichnung einer Göttin sein muss, lehrt die Thatsache, dass er auch bei den italischen Umbrern in der Form Cupra einer weiblichen Gottheit zukam. Die Identität des Namensstammes ist ebenso zweifellos wie etwa die von Ζεύς und Jovis. Die einzige Differenz zwischen Cupr-a und Κυπρ-ιδ- bildet das Suffix, eine so geringe Verschiedenheit, dass, um von weiteren Beispielen zu schweigen, noch in einer und derselben Sprache ληΐς und λεία (ληΐα) ohne sichtlichen Unterschied der Bedeutung neben einander gebraucht werden. Will man aber den Unterschied betonen, so könnte man Κύπρις, wenn nicht die Schwierigkeit der Betonung vorläge, als Deminutivum von Cupra betrachten, wie θυρίς von θύρα. Die Alten, welche Namensähnlichkeiten genau beobachteten und beständig zu historischen Schlüssen verwandten, haben es sich auffallenderweise entgehen lassen, zum Zwecke der Erklärung eine kyprische Colonie in Italien zu erfinden. Indessen ist dieses Versäumniss von den Neueren nachgeholt worden. Da wir indessen im 19 Jahrhundert erkannt haben, dass die stammverwandten Bewohner der hellenischen und italischen Halbinsel eine noch nicht gezählte Anzahl von Dingen mit lautverwandten Bezeichnungen benannten, so müssen wir die lautliche Verwandtschaft der beiden Benennungen einer Göttin anders erklären. Wie sie zu erklären ist, werden wir im Verlaufe dieser Betrachtungen sehen. Hier folgern wir nicht, dass Aphrodite und die Cupra mater eine und dieselbe Göttin seien, wohl aber, dass der Name Κύπρις uralt ist, nicht erst das Ethnikon von Κύπρος zu sein braucht.

Den Griechen war es unmöglich, das homerische Κύπρις nicht mit Kypros in direkten Zusammenhang zu setzen. Hierauf führte sie schon die Voraussetzung, dass Ilias und Odyssee einheitliche Schöpfungen eines und desselben Dichters seien. Nahmen sie nun wahr, dass der Dichter Homer im fünften Gesange der Ilias Aphrodite den Namen Κύπρις verlieh, dieselbe Göttin aber zugleich, abgesehen von den Hymnen, in der Odyssee (θ 362) nach Kypros, als ihrem Lande, heimkehren liess, so war jeder Zweifel unmöglich. Die moderne Homerkritik räumt die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit ein, dass beide Epen von verschiedenen Dichtern vollendet wurden. Weiter gilt nach ihrem gemeinsamen Dafürhalten die Demodokosepisode als eine der jüngsten Einlagen in die Odyssee, während der fünfte Gesang der Ilias zu den älteren Bestandtheilen dieses Gedichtes zählt. Beide Dichterzeugnisse sind also individuell und zeitlich zu scheiden. Der Odyssee ist der Name Κύπρις sonst eben so fremd, wie seine Beziehung auf Kypros. Dafür ist ihr ein anderer Name der Göttin eigenthümlich, Κυθέρεια (σ 192). Der Demodokosdichter hat dagegen beide Namen, wahrscheinlich also auch den fünften Gesang des älteren wie den achtzehnten des jüngeren Epos, gekannt und in seiner Weise vermittelt, indem er die Κυθέρεια, wie auch er θ 288 die Göttin nennt, nicht etwa nach Kythera, sondern nach Kypros heimkehren liess. Ein zweiter sehr alter Vermittelungs- und Deutungsversuch begegnet uns in der Hesiodischen Theogonie (v. 188—206). Nur finden wir hier ein neues deutlicheres Epitheton κυπρογενής für das als synonym geltende Κύπρις, ebenso wie der ergiebigeren Deutbarkeit wegen Ἀφρο-

δίτη durch ἀφρογενής ersetzt oder gewissermaassen übersetzt ist. Der Hesiodische Mythus der Aphroditegeburt ist ein halbgelehrter Versuch, die bekanntesten epischen Epitheta der Göttin nebst ihrem Hauptnamen etymologisch zu deuten. Der Dichter verfuhr hierbei nicht anders, als die griechischen Dichter und Historiker aller Zeiten, wenn es galt, einen unverständlichen Namen aus der Geschichte zu deuten: sie nahmen die nöthige Geschichte aus ihrer erfindungsreichen Phantasie. Die Erzählung der Aphroditegeburt verdient in dieser Beziehung sinnreich genannt zu werden, da sie alle Momente der Deutung hübsch zusammenfasst. Die abgeschnittene Scham des Uranos fällt in's Meer und treibt, von dem Schaume der Wellen bedeckt, zuerst nach Kythera, darauf nach Kypros, wo die Göttin daraus geboren wird. So ergiebt sich κυπρογενής und auch Κύπρις aus Κύπρος und γίγνεσθαι, Κυθέρεια aus Κύθηρα, Ἀφροδίτη oder ἀφρογενής aus ἀφρός «der Schaum», endlich auch wohl, was der Dichter ungesagt lässt, das Epitheton οὐρανίη aus dem Namen des Uranos. Dieser etymologische Mythus, dessen Quellen eine artige Erfindungsgabe, vielleicht auch, wie Welcker vermuthete[1]), der schalkhafte Humor des sonst so ernsthaften Dichters sind, mochte bei der Autorität Hesiod's einem Historiker des Alterthums als historisches Zeugniss gelten, wie es für einen Griechen ganz in der Ordnung war. Dagegen könnte man die Modernen schelten, — sie mögen uncitirt bleiben — welche die Umstände des Mythus historisch erörterten, z. B. die Frage aufwarfen, warum der berühmte Schaum von Kythera nach Kypros, also von Westen nach Osten trieb, während doch laut Pausanias und allen Handbüchern der Aphroditekult in umgekehrter Richtung gewandert ist. Zu beachten ist am Mythus höchstens, dass hier zum ersten Mal Kypros geradezu als Geburtsland der Aphrodite bezeichnet wird, nicht in der etwas unbestimmten Beziehung zu ihr steht wie in der Odyssee und bei vielen späteren Dichtern, als Aufenthaltsort, ἄθυρμα oder Besitz der Göttin. Die Ilias weiss von jener Geburtssage um so weniger, als hier Aphrodite dem Zeus von einer göttlichen Gemahlin Dione auf dem gewöhnlichen Wege, ohne nähere Ortsangabe, geboren wird (E 370). Es ist das einer der Fälle, welche durch eindringendere Untersuchung leicht vervielfältigt werden könnten, wo es sich ergiebt, dass die Erzählungen über bestimmte historische Lokale, Landschaften, Inseln oder Städte als Geburtsorte der Götter, durchweg jungen Ursprunges sind.

So waren die Quellen beschaffen, auf deren Autorität hin Herodot Kypros und Kythera als die ältesten Stätten des hellenischen Aphroditekultes betrachtete. Derselbe Forscher, welcher den klugen und in gewissem Sinne sehr einsichtigen Ausspruch that, dass Homer und Hesiod die Geschichte der Götter in ihren Einzelheiten ersonnen hätten (II, 53), ergab sich hier der überlieferten poetischen Geschichte der Aphrodite mit allem Vertrauen, schon weil es ihm an jedem Mittel der Kritik fehlte. Wo waren denn die Geschichtsaufzeichnungen oder die Stiftungsurkunden der zahlreichen Aphroditetempel von Hellas, deren Studium ihm

---

1) Welcker: «Die Hesiodische Theogonie» 1865, S. 120.

ein abweichendes Urtheil erlaubt hätte? Die Benennungen Κύπρις «die Kyprierin» und Κυθέρεια «die Kytherische» lebten dagegen im Munde eines Jeden, welcher Dichter gelesen oder gehört hatte, fort. Hatte Hesiod noch in naiverem Glauben die Namen auf die persönliche Geburt der Göttin bezogen, so wendete der aufgeklärte Adept einer halbkritischen Geschichtsforschung die sich daran knüpfende Sage auf die Historie des Kultes. Im Grunde war der Unterschied nicht gross, denn wo die Göttin zuerst den Sterblichen erschienen war, da musste man ihr auch wohl die ersten Tempel geweiht haben. Merkwürdig bleibt es, dass auch die Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts hier ungefähr auf die gleichen Anschauungen basirt wird. Zwar hat sich der Glaube an die goldene Liebesgöttin inzwischen verloren, wenn auch ihre Macht noch immer deutlich genug an den Tag zu treten scheint. Die Vorstellung, dass eine Gottheit wie ein sterblicher Mensch einen bestimmten Geburtsort haben müsse, begegnet nur unserem mitleidigen Lächeln. Alles das hindert aber nicht, Sätze, welche diesen Glauben zur Voraussetzung haben, passend gewendet für wohlbezeugt gelten zu lassen, weitere historische Folgerungen darauf zu bauen und so die Produkte anthropomorphistischer Dichtung historisch aufgeputzt als «unumstössliche Thatsache» aus einem wissenschaftlichen Buche in das andere zu verpflanzen.

Kypros und die Kypris sind heute in eine historische Umgebung gerückt, in welcher sie das Alterthum noch nicht kannte. Der Umstand, dass auf Kypros noch in historischer Zeit Hellenen und Phönizier neben einander wohnten, wirkte unwiderstehlich auf die modernen Vertreter der Phönizierhypothese. Nachdem schon Gesenius in seiner Sammlung der phönizischen Inschriften die Insel als hellenisches Phönizierland oder phönizisches Hellenenland behandelt hatte, schien diese Vorstellung durch bedeutende archäologische Funde neue Nahrung zu erhalten. Die grossen Ausgrabungen, namentlich die des britischen Consuls Hamilton Lang und des General L. Cesnola, fesselten das Interesse der Archäologen, brachten den Namen der Insel auf die Lippen des ganzen gebildeten Publikums hauptsächlich deshalb, weil man mit dogmatischer Gewissheit glaubte, die Insel sei einst in der Vorzeit in grossem Maassstabe die Verbreiterin orientalisch-phönizischer Civilisation nach Hellas gewesen. Selbst die berechtigten Ansprüche der phönizischen Faktoreien im Mutterlande Hellas verblassten vor diesem Ruhme der phönizisch-hellenischen Insel. Wenn man die phönizische Astarte schon früher auf unbekannten Wegen als Kypris nach Hellas kommen liess, so konnte sie jetzt getrost dem breiten Strome der kyprischen Civilisation anvertraut werden. Schon der Name Κύπρις ward ohne viel Umschweife als Zeugniss des Phöniziertums betrachtet. Wurden doch überhaupt die Worte «kyprisch» und «phönizisch» fast als Synonyme behandelt. Wie wenig man, von solchen vorgefassten Meinungen beherrscht, zu prüfen und zu scheiden verstand, beweisen zwei Curiosa. Als die ersten kyprischen Statuen durch Guillaume Rey in den Louvre gelangten, hielt man es für möglich, sie trotz ihres Bartes als Astartebilder zu deuten, mit Berufung auf die bärtige Venus des Macrobius (III, 8). Die kyprischen Inschriften, welche sich nachher als griechisch erwiesen, wurden vom gelehrten Heidelberger Professor Röth unbedenklich als phönizische Inschriften ge-

deutet und übersetzt[1]). Allmählich hat sich ergeben, dass die Fragestellung, mit welcher die Entdecker und ersten Bearbeiter, in ihrem Gedankengange sicher beeinflusst von der üblichen Astarte-Kypris-Aphroditehypothese, an die Denkmäler herantraten, eine völlig irrige war. Die von I. H. Newton vorbereitete, von L. Heuzey zum Siege gebrachte Reaction hat hier endlich zu scheiden und zu prüfen gelehrt[2]). Dazu kam die glücklich gelungene Entzifferung der kyprisch-hellenischen Inschriften, welche, wie sich ergab, in einer alterthümlichen und eigenartigen Silbenschrift abgefasst waren. Die Thatsache, dass die Hellenen auf Kypros, trotz der nächsten Nachbarschaft der Phönizier, unter allen griechischen Stämmen allein nicht das phönizisch-semitische Alphabet angenommen haben, beweist, dass sie, weit entfernt semitisirt zu sein, ihren Inselgenossen von Alters her fremd gegenüber standen. Ein scharfer politischer Gegensatz dürfte im Jahre 709 oder 707 die hellenischen Stadtkönige von Kypros in das assyrische Lager geführt haben. Derselbe König Sargon, welchem sie sich freiwillig als Vasallen unterwarfen, war es wenigstens, welcher auch die Macht der Städte Phöniziens niederwarf[3]). Im ionischen Aufstand und im Zeitalter des Euagoras wird der gleiche politische Gegensatz auf's Neue entfacht. Das gesellschaftliche Verhältniss beider Racen ist in unbeabsichtigter Weise durch eine bei Antoninus Liberalis (c. 39) erhaltene Geschichte illustrirt[4]). Arkeophon, ein junger reicher Salaminier phönizischer Herkunft, verliebte sich in die Tochter des Königs Nikokreon und warb um dieselbe. Der König aber wies den Freier ab, aus dem bezeichnenden Grunde, weil er sich der Abkunft und der phönizischen Ahnen desselben schämte (Νικοκρέων δ' οὐχ ὑποδέχεται τὸν γάμον κατ' αἰσχύνην γένους τοῦ Ἀρκεοφῶντος, ὅτι αὐτῷ πατέρες ἦσαν Φοίνικες). Auch die Tochter wollte von dem «schlechten» Manne nichts wissen und als ihre Amme es wagte, dem Freier Beihülfe zu leisten, ward sie zur Strafe grausam verstümmelt. Man erkennt aus dieser kyprischen Liebesgeschichte die eingewurzelten Vorurtheile einer echten Colonialbevölkerung, bei welcher Stand und Race sich decken. Hierzu stimmt alles Uebrige, was wir von hellenischer Cultur auf Kypros wissen. Wir finden Einrichtungen, die tief im Altgriechen-

1) Röth: «Die Proclamation des Amasis an die Cyprier». Paris 1855.

2) Heuzey: Catalogue des figurines antiques de terre cuite au Musée du Louvre, T. I. Paris 1882, S. 112—203.

3) Die Sargonstele des Berliner Museums berichtet, nach der revidirten Uebersetzung von E. Schrader (Abhandl. der Berl. Akad. 1881, Abth. VII S. 25, Z. 28 ff.): «Auch die sieben Könige des Landes Jah, einer Gegend [des Landes At]nam, welche eine Wegestrecke von 7 Tagen inmitten des Meeres, des Unterganges der Sonne [wohnen] und deren Wohnsitz nisat, deren Landesnamen seit fernen Tagen, seit der Gründung Assyriens .... unter den Königen meinen Vätern, die da vor mir [wandelten], Niemand vernommen hatte: Sie hatten von den Thaten [welche] ich inmitten des Landes Kaldi und des Chattilandes [verrichtet] hatte, mitten im Meere [in der Ferne] vernommen, ihr Muth verliess (sie) [Furcht er]griff sie, Gold und Silber, [Geräthe aus] Kalholz, aus Ku-Holz, den Schatz ihres Landes [nach] Babylon zu mir [brachten sie und] küssten meine Füsse». Vgl. Schrader: Keilinschr. und Geschichtsforschung, S. 242 ff.; J. Halévy: Revue des études juives 1881, № 3, S. 1—14; Mélanges de critique et d'histoire, S. 24—37; Busolt: Gr. Gesch. I, S. 295. 299 ff.

4) Die Geschichte war übrigens bereits im Alterthum in mehreren Varianten verbreitet und scheint eine ältere Fabel gewesen zu sein, die man nach Kypros übertragen hat, worüber Rohde: Gesch. d. griech. Romans, S. 79 zu vergleichen ist.

thum wurzeln, mit einem zähe conservativen Geiste festgehalten, wie er sich nur in abgelegenen Colonien, begünstigt durch die überseeische insulare Lage und den fortdauernden Gegensatz fremdem Volksthum gegenüber, erhält. In den kyprischen Städten walteten bis auf Ptolemaios I Könige, welche in altgriechischer Weise militärische, richterliche und priesterliche Functionen vereinigten, von Anakten umgeben wie die Könige Homer's[1]. Noch im ionischen Aufstande zogen die Kyprier auf Streitwagen in's Feld gleich den Kämpfern vor Ilios (Herod. V, 113). Die geschäftliche Prosa der inschriftlichen Urkunden zeigt Worte in lebendigem Gebrauche, welche uns sonst nur in der alterthümlichen Sprache der ältesten Schriftdenkmäler von Hellas, den epischen Gedichten, begegnen. Noch am Ausgange des IV Jahrhunderts copiren endlich die Künstler auf der Insel Werke einer archaischen Skulptur, die noch in Stil und Technik der Assyrer befangen ist, ganz ähnlich der Skulptur, wie sie Jahrhunderte früher in Ionien geblüht hatte. Es ist als ob ein unreifer Kunstkeim, in alter Zeit auf die Insel gebracht, Jahrhunderte lang, ohne sich von seinem Boden zu erheben, fortrankt. Nichts ist deshalb für das Verständniss des hellenischen Kypros belehrender, als ein Gang durch die wohlgeordnete Sammlung im Musée Campana des Louvre. Unvermittelt gleitet hier das Auge von den Erzeugnissen jener greisenhaft gewordenen altgriechisch-asiatischen Skulptur hinüber zu den anmuthigsten Werken der reifen hellenistischen Kunstperiode. Nach den vorbereitenden Versuchen des Euagoras und seiner Nachfolger ward die Insel erst beim Anbruch der Diadochenzeit aus ihrer isolirten Lage befreit und nicht bloss in die neuen Welthändel, sondern auch in den Kreis der hellenistischen Kultur hineingezogen. Damals übersprang sie die Jahrhunderte, während welcher eine gesonderte und kümmerliche, manchen äusserlichen Einflüssen des Orients ausgesetzte Entwicklung sie von der weit fortgeschrittenen Kultur des Mutterlandes getrennt hatte. Von da an datirt auch ihre Weltrolle, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann. Wenn nämlich das kyprische Hellenenthum schon früher nicht ohne Einwirkung auf die Phönizier geblieben war, so ward es nun ein nicht unwichtiger Faktor bei der Hellenisirung des seleukidischen und ptolemäischen Reiches.

Es braucht nicht erst ausgeführt zu werden, wie schlecht zu diesem Gesammtbilde die hergebrachte religionsgeschichtliche These von der aus Kypros über Hellas verbreiteten orientalischen Aphrodite passt. In religiöser Beziehung müssten die Kyprier sich in der That genau umgekehrt verhalten haben, als in allen übrigen Dingen. Soll man es glaublich finden, dass die hellenischen Ansiedler ohne Götterdienste in's Land kamen oder ihre mitgebrachten Götter so bald gegen die eines fremden, feindlichen Volkes vertauschten? An keinerlei Dingen pflegt doch sonst ein conservatives Volk so treu zu hängen, als an der alther-

1) Ueber die kyprischen ἄνακτες vgl. Aristol. Pol. fr. 203 bei Suidas; Harpocr. Etym. Mag. s. v.; Isocr. IX. 72, Klearchos v. Soloi Γεργίθιος (fr. 25) bei Athen. VI, p. 255 C. ὅ τι δ'ἂν ἀκούσωσιν ἀναφέρουσιν ἑκάστης ἡμέρας πρὸς τοὺς καλουμένους ἄνακτας. Bilingue Inschrift von Idalion (Deecke-Collitz № 59) ὁ / ἄναξ [Βαάλραμ] ὁ Ἀβιμιλκῶν. Man liess sich durch die Analogie Homer's mit der kyprischen Institution sogar dazu verführen, den Vers N 582 Ἑλένῳ ἥρωι ἄνακτι einem kyprischen Diorthoten zuzuschreiben (vgl. Eusthatios z. St).

gebrachten Religion. Hätten nun vollends die hellenischen Kyprier den Dienst der Aphrodite, wie man aus ihrem Namen Κύπρις schliessen zu müssen glaubt, über Hellas verbreitet, so müssten sie zu diesem Zwecke ihr isolirtes Inselleben unterbrochen haben. Zieht man es endlich vor, den Phöniziern von Kition diese Rolle zuzuweisen, so hätte man denselben einen Antheil am Mittelmeerverkehr zuzuweisen, wie ihn in Wirklichkeit nur Sidon und Tyrus besessen haben. Nach beiden Seiten hin tritt also die übliche historische Erklärung von Κύπρις in unlösbaren Widerspruch zu festen Thatsachen der kyprischen Geschichte.

Wir haben uns bemüht, nachzuweisen, dass über den Ursprung des Aphroditekultus auf der Insel Kypros ebensowenig im Alterthum wie heute etwas Sicheres überliefert war. Alles, was man darüber zu wissen geglaubt hat, ist aus der Deutung des Namens Κύπρις geflossen. Diese ungenaue und schwankende Auskunft bewog lange Jahrhunderte nach Herodot den sich als Jünger und Nachfolger desselben und der Logographen gebärdenden Historiker Pausanias, die Mängel der Ueberlieferung zu ergänzen. Seinen Herodot vor Augen, construirte er aus dessen Angaben über die sogenannte Aphrodite der Assyrier (I, 131. 199) und aus der uns schon bekannten Stelle über Kypros und Kythera folgenden Satz (I, 17, 6): πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίοις καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ. Παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθήριοι μαθόντες σέβουσιν. Völlig neu ist hier die Erwähnung von Paphos, welche bei Herodot fehlt. Vermöge einer Art von Interpolation ist Paphos bei Pausanias an Stelle des Herodotischen τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν getreten. Wenn irgendwo die Quellenkritik Rechte und Verpflichtungen auferlegt, so müsste hier jener willkürliche und subjective Zusatz entfernt und als nichtig betrachtet werden. Statt dessen halten die modernen Historiker fast ausnahmslos die Meinung des Pausanias als selbstständiges historisches Zeugniss aufrecht, offenbar doch nur, weil es bequem ist, für eigene unkritische Sätze einen griechischen Text als Unterlage zu besitzen. Die heute beliebte Ansicht will Paphos zu einer Metropole des Aphroditekultes machen, und zwar soll hier der berühmte Uebergang von den Phöniziern zu den Hellenen stattgefunden haben. Um aber Paphos und seinem altberühmten Kulte phönizischen Ursprung zu verschaffen, hat man auch hier wieder die Dienste eines Repräsentativheros in Anspruch genommen, welcher in der nöthigen Mischung historisch und doch wieder unhistorisch ist. Es ist Kinyras, dem eine Sage des Alterthums die Gründung des paphischen Tempels zuschrieb, eben so wie auf ihn, als den Ahnherren des Königsgeschlechtes der Kinyraden, die Gründung der Stadt zurückgeführt wurde. Seine Gestalt verdient um so mehr Interesse für uns, als die richtige Betrachtung derselben einen nicht unwichtigen Schlüssel zu der vorliegenden Frage zu bieten vermag. Wie verhält es sich zunächst mit dem Phönizierthum des Kinyras und der Stadt, deren ältester König er gewesen sein soll? Um die jüngeren und jüngsten Meinungsäusserungen zu übergehen, so hatten sich bereits Movers, der eifrige Phönizist, und der maassvolle Hellenist Engel in Bezug auf Kinyras geeinigt. Jener behauptete (Phönizier II, 227), Kinyras sei die Bezeichnung eines im nördlichen Phönizien, speciell in Byblos heimischen Gottes, und er sah weiterhin die älteste phönizische Geschichte auf Kypros, die Peri-

ode der Herrschaft von Byblos, in ihm vertreten, wie ihm die sidonische Herrschaft durch den König Belos, die tyrische durch Pygmalion repräsentirt wird. Engel dagegen sagt (Kypros I, 169) mit einer wichtigen Einschränkung: «Kinyras steht, ungeachtet er eigentlich die phönikische Zeit auf Kypros repräsentirt, ganz in griechischem Gewande da, und er ist ein Heros, wie die Heroen der übrigen griechischen Länder». In der That erscheint er als ein solcher Heros in der Ilias Λ 19 ff., wo es von Agamemnon, als er sich zum Kampfe rüstete, heisst:

δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν,
τόν ποτέ οἱ Κινύρης δῶκε ξεινήιον εἶναι.
πεύθετο γὰρ Κύπρονδε μέγα κλέος, οὕνεκ' Ἀχαιοί
ἐς Τροίην νήεσσιν ἀναπλεύσεσθαι ἔμελλον.
τούνεκά οἱ τὸν δῶκε, χαριζόμενος βασιλῆι.

Wegen der kunstvollen Arbeit des Panzers, welchen die darauf folgenden Verse beschreiben, meint nun freilich ein ausgezeichneter Kunsthistoriker, müsse der Dichter den Kinyras sich als Phönizier vorgestellt haben[1]). Man wird aber zugeben müssen, dass man auf diese Art Homer alle möglichen Hintergedanken zuschieben kann. Ebenso gut könnte man dem Dichter etwa die verschwiegene Absicht, Thetis als phönizische Göttin darzustellen, zumessen, weil sie ihren Sohn mit einem Meisterwerke der Schmiede- und Ciselirkunst beschenkt. Die Bemerkung Engel's, dass Kinyras als griechischer Heros, wie jeder beliebige andere, erscheint, findet ihre Bestätigung nicht bloss in der Ilias, sondern auch bei allen älteren Schriftstellern. Pindar besingt ihn wiederholt (Pyth. 2, 27; Nem. 8, 30), Tyrtaios (fr. 12, 6), noch Plato (Gesetze, 2, 660 e) erwähnen ihn in verschiedenen Beziehungen, ohne irgendwie anzudeuten, dass der Heros bei Lebzeiten nicht Hellene, sondern Phönizier gewesen sei. Der erste Hinweis auf eine syrische Heimath begegnet uns in der sogenannten Apollodorischen Bibliothek, bekanntlich einem Erzeugnisse des Augusteischen Zeitalters. Sandakos, heisst es hier (III, 14, 4), kam aus Syrien nach Kilikien, gründete die Stadt Kelenderis und erzeugte Kinyras, den König der Syrer. Dieser Kinyras kam mit einer Schaar seines Volkes nach Kypros und gründete daselbst Paphos. Bestimmter macht ihn Strabo (XVI, p. 755), der wie auch wohl der Verfasser der Bibliothek, eine hellenistische Quelle benutzt hat, zum König von Byblos, womit die späten Zeugnisse des Eustathios zu Dion. Perieg. 912, des

1) Perrot: Histoire de l'art dans l'antiquité III, S. 866; Helbig d. hom. Epos S. 14. Nicht unmöglich ist es übrigens, dass der Panzer des Kinyras einst auf einer realeren Grundlage beruhte, als es uns heute scheint. Nach Aristoles Pol. fr. 75 (bei dem Schol. zu Pind. Isthm. VII, 18) wurde am Hyakinthienfeste zu Amyklai ein Panzer öffentlich ausgestellt, den man Θηβαίων ὅπλον nannte. Die historische Auslegung liess ihn einst dem Timomachos aus dem Geschlechte der Aigeiden, gehören, welcher die Spartaner im Kampfe gegen Amyklai unterstützt haben sollte. Vielleicht gab es an irgend einem verschollenen Kultorte einen ähnlichen heiligen Panzer, als dessen successive Besitzer Kinyras und Agamemnon galten. Eustathios und die Scholiasten zur Ilias Λ 20 knüpfen noch manche Geschichtchen an jenen Panzer. Theopomp (fr. 111 bei Photios) hatte von einem Eroberungskriege des Agamemnon gegen Kinyras erzählt. Ein zweiter Mythenfetzen (Lucian. Vera hist II, 25) lässt durchblicken, dass Kinyras oder Kinyros, wie er hier heisst, sogar als Räuber der Helena gegolten hatte.

Iliasscholiasten zu Λ 20 und die pseudo-lukianische Schrift über die syrische Göttin (c. 9) übereinstimmen. Alles lässt vermuthen, dass die Herrschaft des Kinyras in Syrien eine junge Erfindung hellenistischer Autoren ist, denen nichts geläufiger war, als dem frisch hellenisirten Orient seinen Antheil an der griechischen Urgeschichte zu verschaffen, wie die Mythen des Deukalion, Triptolemos, der Io u. a. in ihrer letzten pragmatisirten Form zeigen. Weshalb auch Kinyras diesen Weg nahm, hat bereits Engel (Kypr. II, 108) klar angegeben. Er sagt: «In den Gegenden, wohin sich der Kultus des Adonis besonders verbreitete, dahin erweiterte sich auch das Reich des Kinyras. In Bezug auf den Kult des Adonis im gesammten Syrien heisst Kinyras auch König von Assyrien. Vor allem heisst Byblos das Reich des Kinyras, weil hier Adonis ganz vorzüglich verehrt wurde». Es ist in der That kein Zufall, dass gerade Apollodor die Angabe von dem syrischen Könige Kinyras mit einer anderen verbindet, wonach Adonis sein Sohn gewesensein soll, eine Genealogie, die spätere Autoren häufig wiederholt haben[1]). Derselbe Apollodor (III, 14, 4) führt nebenbei ein Fragment des Hesiod an, in welchem Phoinix und Alphesiboia als Eltern des Adonis genannt werden. Ohne Anstand mochte man auch hier Φοῖνιξ für einen Phönizier nehmen, selbst wenn dem alten Dichter dem Heroennamen gegenüber ein solches Wortspiel ganz fern gelegen hätte. Adonis besass in Amathus auf Kypros ein altes Heiligthum, welches er mit der Aphrodite theilte (Paus. IX, 41, 2). Dieselbe Stadt wird nun auch als Herrschersitz des Kinyras bezeichnet (Theopomp. fr. 111 ἀπελάσαντες τοὺς μετὰ Κινύρου, ὧν εἰσιν ὑπολιπεῖς οἱ Ἀμαθούσιοι [2]). In Amathus dürfte es einen Kult des Kinyras gegeben haben, und hier letzterer mit Adonis in Zusammenhang gebracht worden sein. Später vereinigte sich der kyprische Gott Adonis mit dem aus Aegypten, vielleicht durch Vermittlung der phönizischen Kitier, eingedrungenen Osiris, da Steph. Byzant. s. v. Ἀμαθοῦς den Adonistempel als Heiligthum des Adonis-Osiris bezeichnet[3]). Auf dem gegenüberliegenden Festlande von Nordsyrien wurde Adonis in hellenistischer Zeit mit einem dort einheimischen Gotte, vermuthlich dem Tammuz, identificirt. Der Kult dieses Adonis zu Aphaka im Libanon, namentlich aber der in Byblos (Luc. de dea Syria, c. 9), scheint in hellenistischer und römischer Zeit zu grosser Bedeutung gelangt zu sein. Mit Adonis wanderte auch sein Vater Kinyras auf das Festland. Als nun die hellenistischen Schriftsteller die pragmatische Ge-

---

1) Bion I, 91; Ael. nat. hist. 9, 36; Athen. X, 456 A; Ov. Met. X, 712. 730.

2) Skylax per. p. 41 nennt die Bewohner von Amathus αὐτόχθονες, was sich mit dem historisirten Mythus bei Theopompos deckt. Von einer Einwanderung des Kinyras war hier noch nicht die Rede, er war Autochthone wie sein Volk. In keinem Falle darf Skylax den Anlass bieten, Hittiter, Phönizier oder ein anderes historisches Volk dem Kinyras unterzuschieben.

3) Steph. Byz. Ἀμαθοῦς· πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται. Kyprische Weihinschriften an Osiris bei Deecke-Collitz № 45 und 72, wo sein Kult mit dem des Apollon verbunden zu sein scheint. Die ägyptisirenden Statuen, wie sie namentlich von L. Cesnola zahlreich bei Athienu gefunden worden sind, müssen als Bilder des Osiris, der Isis und des Horos (vgl. die Weihinschr. an Horos Deecke-Collitz 41) erklärt werden. Unter den Kalkstein- und Terrakottafiguren aus kyprischen Gräbern sind die Bilder dieser Götter und des Harpokrates-Eros sehr zahlreich, wenngleich noch unerkannt. Ein ἱερὸν Ἀφροδίτης καὶ Ἴσιδος in Soloi erwähnt Strabon XIV, p. 683. Alle diese Thatsachen sind auffallender Weise ganz unberücksichtigt geblieben bei Lafaye: Histoire du culte des divinités d'Alexandrie (Bibl. des écol. franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 33).

schichte des Heros anfertigten, stand es ihnen frei, den bekannten König von Paphos oder Amathus nach Byblos auswandern zu lassen oder umgekehrt. Sie haben letzteres vorgezogen, weil der Name einmal an Paphos haftete, vielleicht auch, weil das Grab des Kinyras im paphischen Heiligthum noch vorhanden war. Ein schlecht erfundener Zug ist die angebliche Herrschaft des Kinyras über die ganze Insel[1]). Sie begegnet sich mit der Angabe, dass ganz Syrien sein Reich gewesen sei. Während letztere die seleukidische Zeit anzeigt, setzt erstere die Vernichtung der kleinen unabhängigen Königreiche auf Kypros im Jahre 311 durch Ptolemaios voraus.

Eben so wenig, wie für Kinyras, lässt sich auch für Paphos ursprüngliches Phöniziertum nachweisen. Wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, es sei denn das vage Bedürfniss nach einer phönizisch-hellenischen Mutterstadt des Aphroditekultes. Auf den Denkmälern des Königs Assarhaddon (681—668) erscheint bereits der Name eines hellenischen Stadtkönigs von Paphos. Die Richtigkeit der keilinschriftlichen Lesung Itûandar wurde durch die griechisch-epichorische Aufschrift zweier nachher vom General Cesnola gefundener Goldarmbänder 'ΕτεϜάνδρω τῶ Πάφω βασιλέϜος glänzend bestätigt[2]). Sie brauchen freilich nicht demselben assyrischen Vasallen gehört zu haben, sondern einem gleichnamigen Nachkommen. In der ersten Hälfte des VII Jahrhunderts tritt also Paphos jedenfalls als griechische Stadt in die Geschichte ein. Es kann uns wenig kümmern, ob jener Etevandros möglicherweise auch über phönizische Metöken herrschte. Dass diese Phönizier, deren es wohl in jeder kyprischen Stadt mehrere gab, den Aphroditetempel gegründet hätten, das Königsgeschlecht aber, welches nach althellenischer Sitte zugleich das Priesteramt versah, ursprünglich semitisch, später erst hellenisirt worden sei, das wären ganz müssige Behauptungen. Sicher wird doch jener Etevandros ebenso gut der Nachkomme eines hellenischen Ktisten gewesen sein wie seine Mitkönige auf der Insel. Als König von Paphos hat er sich einen Kinyraden genannt, wie die spartanischen Könige sich als Herakliden bezeichneten. Es entsprach einer nicht bloss hellenischen, sondern ebensogut italischen oder keltischen oder germanischen Sitte, dass die Geschlechter der Fürsten oder auch der Edlen auf einen mythischen Stammvater zurückgeführt wurden. Wer den Unterschied zwischen den ἥρωες und den Göttern klarzulegen wüsste, der nur wird hier eine Verschiedenheit mit der Abstammung etwa der angelsächsischen Könige von Wuotan glaublich machen können. Solange die Geschichtspfuscherei die Stammbäume noch nicht verdorben hatte, war es eine Unmöglichkeit, dass irgend ein Königsgeschlecht nicht von einem einheimischen, sondern von einem ausländischen Gotte abzustammen wünschte.

Wir haben also mit einem griechischen Königsgeschlecht und einer griechischen Colonialstadt zu rechnen, wenn wir uns nicht des auf jedem anderen Geschichtsfelde verpönten Verfahrens, Alter und Werth der Zeugnisse auf den Kopf zu stellen, statt sie kritisch zu

---

1) Engel II, S. 104, Anmerkung 24.

2) Die Armbänder des Etevandros, Cesnola-Stern Cypern, S. 264, Taf. LIV, 2; im übrigen vgl. die Note 3 zu Seite 25 dieser Abhandl.

ordnen, bedienen sollen. Selbst der Name der Stadt Πάφος, also das allerälteste überhaupt erreichbare Zeugniss, weiss nichts von phönizischem Ursprung. Olshausen hat mit Recht hier auf jeden Versuch semitischer Etymologie verzichtet. Der Stamm von Πάφος findet sich deutlich im gut griechischen Mannesnamen Πάφ-ων wieder. Berücksichtigt man das bekannte Lautgesetz des Griechischen, wonach vermöge eines Artikulationswechsels so häufig aus einem velar gesprochen κ vor dumpfen Vokalen die gleichartige Labialis wird, so könnte Καφυαί in Arkadien den geschichtlichen Zusammenhang beider Landschaften bestätigen. Καφυαί steht für ΚαφϜαί, Πάφος für ΠάφϜος, wobei das Ϝ in dem arkadischen Namen zum Vokal, im kyprischen mit der Aspirata zu einem Spiranten verbunden wurde. Die Schreibung Καπυαί für Καφυαί drückte wahrscheinlich die erhaltene Aspirata aus—Kaphuai. Die innere Aspirirung erklärt sich endlich durch verschwundenen tönenden Nasallaut, welcher in den Namen Πάμφος, Παμφώ, namentlich aber bei den mit den Kypriern stammverwandten[1]) Παμφ-ύλ-ιοι für Πάμφ-Ϝάλ-ιοι zu Tage tritt. Aehnliche Lautverhältnisse zeigt die offenbar urverwandte italische Sippe campus, Campania und Capua, oskisch Kapva. Es müsste derselbe Nominalstamm sein, wie in κῆπ-ος, nur geht die Verwendung zu Ortsbezeichnungen auf eine ältere Wortbedeutung zurück, die etwa «Land», «Bezirk» war.

Zu Kinyras und mit ihm zur Aphrodite zurückkehrend, behaupten wir, dass ihr Tempel Paphos nie einen phönizischen, sondern von Anfang an einen hellenischen Kult beherbergt hat. Um dieses näher zu erweisen, bedarf es einer begründeteren Einsicht in die Natur und Bedeutung jenes mit der paphischen Göttin so enge verbundenen Heros. Die klassische Stelle über ihn enthält der zweite pythische Siegesgesang des Pindar v. 15:

κελαδέοντι μὲν ἀμφὶ Κινύραν πολλάκις
φᾶμαι Κυπρίων, τὸν ὁ χρυσοχαῖτα προφρόνως ἐφίλασ' Ἀπόλλων,
ἱερέα κτίλον Ἀφροδίτας.

«Es preisen die Gesänge der Kyprier vielfach den Kinyras, welchen der goldgelockte Apollon hingebend liebte, den zarten Priester der Aphrodite». Dass man sich Kinyras als Priester dachte, hat seinen Grund nicht in dem Wunsche, einen «Repräsentanten» oder eine «Personification» des Priesterthums der Aphrodite zu erfinden, sondern in der bekannten Thatsache, dass er als Ahne des Priestergeschlechtes der Kinyraden galt. Auch in anderen griechischen Priestergeschlechtern war es Brauch, den mythischen Ahnherren als ersten Priester oder Seher der Gottheit sich vorzustellen, wie z. B. bei den Eumolpiden in Eleusis, den Eteobutaden zu Athen, den Androkliden zu Ephesos u. a. Da weiter das Kinyradengeschlecht von Paphos die erbliche Oberpriesterwürde mit der Königswürde vereinigte, wie im spartanischen Königsgeschlecht der Herakliden, so galt Kinyras auch als ältester König. Eine enge Beziehung zur Aphrodite, die, wie wir sehen werden, auch aus seiner Kultgemeinschaft mit ihr hervorging, veranlasste die Sage, ein Liebesverhältniss des Heros zu der durch ihre Liebes-

1) Bechtel in Bezzenberger's Beiträgen V (1880), S. 325 ff., 337. Busolt: Gr. Gesch. I, S. 298, Anm. 6 «der pamphylische Dialekt steht dem kyprischen am nächsten».

abenteuer ohnehin bekannten Göttin zu erfinden. Nach diesen Seiten, als Gründer der Stadt, ihres vornehmsten Heiligthumes und als Geliebter der Aphrodite, kennt ihn die spätere mythische Vulgärtradition. Um so merkwürdiger ist nun die Aussage Pindar's, dass er ein Geliebter, nicht der Aphrodite, sondern des Apollon war. Allerdings melden noch andere Mythenbruchstücke von Beziehungen zu jenem Gotte. Gleich der Scholiast zu jener Pindarstelle sagt: ἦν δὲ οὗτος Ἀπόλλωνος υἱὸς καὶ Πάφου (l. Παφίας) und auch Hesych. s. v. nennt ihn einen Sohn des Apollon und der Pharnake. Endlich lief die Erzählung um, Kinyras sei von Apollo in Folge eines musikalischen Wettstreites getödtet worden. Suidas (s. v. Κινύρας) scheint zu verrathen, dass letztere Geschichte, eine Nachbildung der Marsyaserzählung, aus der falschen Etymologie von κινύρα, der gräcisirten Bezeichnung eines semitischen Seiteninstrumentes (kinnor), geflossen ist. Die Vaterschaft des Apollon ist dagegen durch Raoul-Rachette[1]) in sehr glücklicher Weise erklärt worden. Die Apollodorische Bibliothek (III, 14, 4) berichtet nämlich, dass Sandokos, der Gründer von Kelenderis in Kilikien, von der Pharnake den Kinyras erzeugte. Pharnake nennt auch Hesych. als Mutter, für Sandokos als Vater den Apollon. Münzen von Kelenderis zeigen nun Abbildungen des Apollon, mit den beigeschriebenen Buchstaben ΣΑΝ oder ΣΑ, welche man sicher mit Recht als Abkürzung von Σάνδακος gedeutet hat. Dieser mythische Gründer von Kelenderis, ein kleinasiatischer Gott, dessen Namen die Griechen auch durch Σάνδας, Σάνδαξ, Σανδών, Ξάνθος wiedergeben, wurde also dem Apollon gleichgesetzt, und dieser Sandakos-Apollon ist der Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras. Wir haben deshalb noch nicht das Recht, auch den Kinyras für einen aus Kilikien herstammenden Gott anzusehen. Umgekehrt ist er vielmehr von Kypros aus auf das gegenüberliegende Festland verpflanzt worden. So sehen wir, eine belehrende Analogie, wie Teukros, der Ahnherr der Könige von Salamis, von der Insel bis nach Olbe, im Inneren Kilikiens, gelangt ist, wo sich ein Priestergeschlecht zur Zeit des Strabon der Abstammung von diesem Heros rühmte (Strab. XIV p. 672). Teukros wie Kinyras, beide an einheimischen Kulten lokalisirt, zeugen für den, allerdings nicht weit reichenden, Einfluss der kyprischen Heroenreligion. Ueberhaupt standen die Griechenstädte an der Südküste Kleinasiens zu den Ansiedelungen auf Kypros in engerer Beziehung als es die gelehrte Gründungstradition des Alterthums voraussetzen lässt. Die pamphylischen Inschriften zeigen einen dem kyprischen nächstverwandten Dialekt. Offenbar kam auch die Griechenflotte, welche unter Sanherib von Assyrien (708—681) in Kilikien einfiel, von Kypros her und dürfte mit der Ueberlieferung von einer Seeherrschaft der Kyprier zusammenhängen[2]). Sanherib gelang es noch, die Ein-

---

1) Raoul-Rachette: Acad. des Inscriptions, Mémoires XVII, pt. 2, S. 216 ff. Ahrens: Orient und Occident III (1864), «Ueber eine wichtige indogermanische Familie von Götternamen», S. 15.

2) Alex. Polyhistor bei Euseb. Chron. p. 27 Schöne: Cum ille fama accepisset Iones (Graecos) in Cilicum terram belli movendi causa pervenisse, eo contendebat, aciem contra aciem instruebat, ac multis (quidem) de suo exercitu caesis hostes (tamen) bello vincebat, atque (in) victoriae monumentum imaginem suam eo in loco erectam relinquebat, Chaldaicisque litteris fortitudinem ac virtutem et futurorum temporum memoriam incidi iubebat. Die Seeherrschaft der Kyprier bei Euseb. Chr. p. 225. Niebuhr: Vorträge üb. alte Länder- und Völkerkunde (S. 674) vermuthete einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Seeunternehmung nach Kilikien und der Gründung der Colonien auf Kypros.

dringliche nach einer heissen Schlacht zurückzutreiben und seine Nachfolger Assarhaddon und Assarbanipal zählen unter ihren Vasallen auch die kyprischen Fürsten wieder auf, wie der im Jahre 708 gestorbene Sargon. Bald müssen aber die Hellenen in Kilikien festen Fuss gefasst haben, vielleicht, wenn die Nachricht des Mela (I, 13. 14) von der samischen Gründung von Kelenderis und Nagidos richtig ist, mit Unterstützung ihrer ionischen Landsleute. Von den Küstenstädten aus verbreitete sich allmählich griechische Cultur über die Landschaft. Auf diesem Wege muss die Verbindung des Kinyras mit Apollon-Sandakos, einem hellenisirten Gotte der Kilikier, zu Stande gekommen sein. Die Aussage des Pindar auf Grund kyprischer Gesänge bleibt davon unberührt und für sich bestehen. Kinyras galt den Kypriern damals für einen zarten, von Apollon geliebten Jüngling. Es bedarf nur der Erinnerung an Branchos, Linos, Hyakinthos und die übrigen Lieblinge des Apollon und anderer Götter, um hier einen wiederkehrenden Zug echt griechischer Mythen zu erkennen. Wie Branchos einst ein Seher und Ahnherr des priesterlichen Geschlechtes der Βραγχίδαι war, so ist auch Kinyras Prophet (Clem. Alex. Strom. I, p. 398) und seine Nachkommen die Κινυράδαι ein Seher- und Priestergeschlecht. Wie sich ferner im Tempel des Apollon Lykeios zu Argos ein Grab des Linos befand, an welches sich das Fest Ἀρνίς oder Κυνοφοντίς anknüpfte, wie das heilige Grab des Hyakinthos in Amyklai eine Stätte des Hyakinthienfestes war, wie im Apollotempel zu Telmessos der Seherheros Telmessos, im Hain des Apollon Karneios bei Andania Eurytos begraben lag, so gab es nach einer kostbaren Notiz auch im Tempel von Paphos ein Grab des Kinyras und seiner Nachkommen. Der Gewährsmann dieser Nachricht ist ein vortrefflicher Zeuge, wenn es derselbe Ptolemaios, Sohn des Hegesandros von Megalopolis war, den Polybios (XVIII, 38, 8; XXVII, 12) als ägyptischen Statthalter von Kypros erwähnt. Jene Notiz lautet bei Clem. Alex. Protr. p. 40: Πτολεμαῖος δὲ ὁ τοῦ Ἀγησάνδρου ἐν τῷ πρώτῳ τῶν περὶ τὸν Φιλοπάτορα, ἐν Πάφῳ λέγει ἐν τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἱερῷ Κινύραν τε καὶ τοὺς Κινύρου ἀπογόνους κεκηδεῦσθαι. Irrthümlich las bereits Engel (II, 108) hier die Sitte heraus, die Kinyraden d. h. den jeweiligen König oder Priester im Tempel beizusetzen. Noch weiter ist Fr. Lenormant gegangen (Gaz. archéolog. 1878, S. 192 ff.; 1879, S. 187 ff.). In offenbarer Reminiscenz an mittelalterliche oder moderne Kirchengräber schloss er sich nicht bloss Engel an, sondern er fand sogar in einer Reihe von Cesnola bei Athienu gefundener Statuen Grabbilder der Kinyradenpriester, wobei er sich auf eine unverkennbare Familienähnlichkeit der Gesichter berufen zu können glaubte. Jener Cesnola'sche Tempel lag aber bei Idalion, weit entfernt von Paphos und hatte folglich mit den Kinyraden nichts zu thun. Die angebliche Familienähnlichkeit der massenhaft zusammen angetroffenen Steinbilder erklärt sich besser durch die Copistengewohnheiten der altkyprischen Künstler. Zudem liegt die Vermuthung nahe, dass sie als Weihbilder Reproduktionen eines und desselben Gottes darstellen, dem auch der Tempel oder das τέμενος geweiht war. Bei der bekannten Scheu der Griechen, Göttertempel durch Leichen zu verunreinigen, kann weder in Athienu noch im paphischen Tempel von einem Erbbegräbniss die Rede sein. Vielmehr gehört jenes Tempelgrab des Kinyras in die von uns aufgestellte

Reihe hinein und bedeutete die Stätte eines chthonischen Heroenkultes. Die «Nachkommen des Kinyras» dürften seine Kinder gewesen sein, deren bei Apollodor (III, 14, 3) mehrere namentlich aufgeführt werden. Vielleicht hatten diese Κινυράδαι ein besonderes Grab neben dem des Vaters. Die Erinnerung an die ganze Heroensippe wurde wohl alljährlich durch feierliche Spenden, nach dem alten, den chthonischen Göttern, den Heroen und den Todten gemeinsamen Ritus, wach erhalten.

Der Tempel zu Paphos enthielt aber noch ein Grab und zwar das der Aphrodite selbst[1]). Dieser Thatsache gegenüber muss der letzte Zweifel über einen chthonischen Parallelkult des Kinyras und der Aphrodite schwinden. Das Grab des Kinyras war ein Göttergrab, den Ausdruck «Gott» in dem weiteren Sinne genommen, welcher auch die Sonderbezeichnung als ἥρως miteinbegreift. Verstehen wir nämlich unter «Göttern» übernatürliche, geisterartige Wesen, denen man religiöse Verehrung schuldig zu sein glaubte, so waren die ἥρωες unzweifelhaft solche, mochte, wie in dem Gebete der elischen Frauen (Plut. Qu. Gr. 36) Dionysos als ἥρως angerufen werden, oder Wesen wie Amphiaraos, Achilleus, Asklepios oder Herakles mit Tempeln und ausgebildeten Eigenkulten, oder die Schaar ausgezeichneter Todten, welche ihre Verehrung theils in Heroentempelchen, theils am Grabe selbst empfing. Das unterscheidende Merkmal bildet der Tod oder der Aufenthalt in der Unterwelt und anderen Ländern der Todten, wie es die bekannten Verse Hesiod's (Opera et Dies 161—173) mit der treffendsten Deutlichkeit schildern. Der alte Dichter bietet uns noch eine andere Definition der Heroen, in den Versen, deren Aechtheit durch philologischen Unverstand mit dem grössten Unrecht beanstandet worden ist:

ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἡμίθεοι προτερῇ γενεῇ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

Diese Verse sind aus dem dualistischen Geiste der griechischen Religion heraus geschrieben, welcher dem Beobachter in unzähligen Zügen entgegentritt. Betrachten wir, um den Dichter zu rechtfertigen, einen der alterthümlichsten und berühmtesten Kulte, den von Amyklai. Beansprucht doch Hyakinthos, der ἥρως des Apollon von Amyklai, in doppelter Weise unser Interesse, durch seinen Grabkult und dadurch, dass er Liebling des Apollon wie Kinyras ist. Wie Pindar uns Kinyras als zarten Jüngling schildert, war Gleiches in der Poesie und Kunst der späteren Griechen bei Hyakinthos üblich. Wie Pausanias (III, 19, 4) richtig bemerkt, spielte der erotische Gedanke hierbei mit. In älterer Zeit, wie z. B. auf dem Relief des Grabaltares, war er noch als bärtiger Mann gebildet (Paus. ebendas.), offenbar stand Apollon damals noch nicht in dem Verhältniss des Liebhabers. Apollon selbst wurde ja in der archaischen Kunst zwar als jüngerer, immerhin als Mann bärtig dargestellt.

Welche ursprüngliche Beziehung zwischen beiden obwaltete, tritt deutlich bei dem Filialkulte lakonischer Ansiedler in Tarent hervor. Auch hier gab es ein heiliges Grab, und

1) Clem. Rom. Recogn. I. 24.

man schwankte bezeichnender Weise noch zur Zeit des Polybios, ob dasselbe den Hyakinthos oder den Apollon selbst barg (Polyb. VIII, 30: τοῦ τάφου τοῦ μὲν παρά τισιν Ὑακίνθου προσαγορευομένου παρὰ δέ τισιν Ἀπόλλωνος Ὑακινθίου). Hyakinthos war offenbar nur eine Form des Apollon selbst, Apollon als ἥρως, seine chthonische Hälfte, geradezu ein ἡμίθεος, wie Hesiod sich passend ausdrückt. Diesem Verhältniss entsprach die Anlage des berühmten amykläischen ἕδος auf das Genaueste. Nach der Beschreibung des Pausanias stand das Bild des Gottes zunächst auf einem Thron, diesem diente als Basis eine Art Altar, zugleich aber auch als Grab des Hyakinthos. Zum Hakinthienfeste pflegte man an dem Grabe eine eherne Thür zu öffnen und Spenden für den Heros in die unterirdische Tiefe hinabzusenden, ehe man zum zweiten Theile, zu den Opfern des Apollon, schritt. Wir sehen also hier eine klare Zweitheilung. Unten weilte der chthonische Halbapollon, über ihm erhob sich der himmlische. Beiden wurden nach getrenntem Ritus, wie Pausanias mit dem passenden Ausdrucke sagt, ἐναγίσματα und θυσίαι dargebracht. Aehnlich zerfiel auch das Hyakinthienfest in ein Trauer- und ein Freudenfest. Endlich fand der dualistische Gedanke seinen Ausdruck in einer von Bathykles am Altare dargestellten Kultsage. «Es befinden sich auch am Throne dargestellt, sagt Pausanias (III, 19, 4) «Demeter, Kore und Pluton, dazu die Moiren und Horen, mit ihnen Aphrodite, Athena und Artemis. Sie bringen den Hyakinthos und Polyboia, die Schwester des Hyakinthos, in den Himmel». Wie man aus der parallelen Anwesenheit der drei unterweltlichen und der drei himmlischen Gottheiten sieht, waren Unterwelt und Himmel als Schauplätze dargestellt, und das Geschwisterpaar ward von den Musen und Horen aus einem Lokal in das andere geleitet. Beide sind also als unterweltlich - himmlische Doppelwesen gedacht. Ist Hyakinthos offenbar nur ein anderer Name für den chthonisch-himmlischen Doppelapollon, so ist es nur eine einfache Consequenz, wenn man den Apollon in Amyklai auch vierhändig und vierohrig darstellte (Hesych. s. v. Κουρίδιος; Sosibios bei Zenob. I, 54; Liban. I, p. 340 Reiske).

Der paphische Kinyras stand zu Apollon offenbar in keinem anderen Verhältniss, als Hyakinthos zum amykläischen Gotte. Er war der chthonische Halbgott oder ἥρως des Apollon. Die Analogie zum amykläischen Kulte geht aber wahrscheinlich noch weiter. Ed. Gerhard warf einst in der Griech. Myth. I, 337 die anregende Frage auf, ob die mythische Verbindung von Apollon und Artemis, wie sie einige berühmte Kulte und die hellenischen Dichter kennen, ursprünglich allgemeiner Glaube gewesen sei. «Das Faktum genügt», antwortete er, «dass zahlreiche ältere Artemisdienste stets ohne Apollon und umgekehrt, dass alterthümliche Apollondienste, wie der zu Amyklai, nicht minder entschieden ohne Artemis bestanden». Doch hatte Hyakinthos eine weibliche πάρεδρος, eine Kultgenossin, welche Polyboia hiess. Sie sei, sagt Pausanias, die Schwester des Hyakinthos und noch als Jungfrau gestorben. Hesychios bietet dagegen die Glosse: Πολύβοια· θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη. Aus dem Zweifel erhellt, dass man offenbar nicht mehr wusste, welcher allgemeiner bekannten Göttin sie entsprach. Mit Artemis lag der Vergleich nahe, als einer Schwester des Hyakinthos-Apollon, mit Kore mochte sie verglichen werden, weil sie ebenso

wie diese Beziehungen zur Unter- und Oberwelt hatte. Nun muss angenommen werden, dass sie, wie ihr Gefährte, im Tempel von Amyklai ein Grab besass. Betonte nämlich die Kultlegende ihren Tod als Jungfrau (ἀποθανοῦσαν ἔτι παρθένον), so kann das, wie folgende Parallelen beweisen, kein bedeutungsloser Zug gewesen sein. Er kehrt wieder bei der Elektryona auf Rhodos (Diod. V, 56: θυγατέρα δὲ μίαν Ἠλεκτρυώνην, ἣν ἔτι παρθένον οὖσαν μεταλλάξαι τὸν βίον καὶ τιμῶν τυχεῖν παρὰ Ῥοδίους ἡρωικῶν; vgl. Schol. Pind. Ol. 7, 24) und bei der Iphinoe in Megara (Paus. I, 43, 4: ἀποθανεῖν δὲ αὐτήν φασιν ἔτι παρθένον. καθέστηκε δὲ ταῖς κόραις χοὰς πρὸς τὸ τῆς Ἰφινόης μνῆμα προσφέρειν πρὸ γάμου καὶ ἀπάρχεσθαι τῶν τριχῶν). Die Jungfrauen von Megara spendeten ihrem Grabe und weihten ihr vor der Hochzeit von ihren Haaren. Hieran schliesst sich zwanglos die Erzählung bei Herodot IV, 34: «Nachdem die Jungfrauen Upis und Hekaerge gestorben waren, pflegen die Mädchen und Jünglinge von Delos seitdem sich ihnen zu Ehren das Haar zu scheeren. Die Mädchen schneiden sich vor der Hochzeit Locken ab, wickeln das Haar um eine Spindel und legen es auf das Grabmal nieder». Offenbar gab es einen ähnlichen Hochzeitsbrauch der amykläischen Jungfrauen am Grabe der Polyboia, weshalb man in ätiologischer Weise den Tod derselben als Jungfrau, also vor der Hochzeit, betonte. Wir glauben deshalb die Beschreibung des amykläischen Heiligthums durch ein heiliges Grab der Polyboia ergänzen zu dürfen. Wie andererseits Apollon die Ergänzung des Hyakinthos bildete, so verlangt auch Polyboia ihre Ergänzung durch eine olympische Göttin. Was liegt näher, als den vergessenen Namen in Aphrodite wiederzufinden, die schon in der Odyssee (υ 74) die Aufgabe hat, jungen Mädchen zur Hochzeit zu verhelfen, der als Ἀφροδίτη Ἥρα in der Nachbarstadt Sparta die Brautmütter vor der Hochzeit (Paus. III, 13, 9), in Hermione die Bräute selbst (Paus. II, 34, 12), in Naupaktos Wittwen, die wieder heirathen wollten (Paus. IX, 38, 12) Opfer zu bringen pflegten. Dazu kommt, dass Nonnus Dionys. XLIII, 6 (χάλκεον ἔγχος ἄειρεν Ἀμυκλαίης Ἀφροδίτης) eine bewaffnete amykläische Aphrodite namhaft macht. Da es einen eigenen Aphroditetempel in Amyklai nicht gab, so ist diese bewaffnete Aphrodite vermuthlich eine πάρεδρος des gleichfalls in Waffen gebildeten Apollon gewesen. Pausanias schweigt allerdings von einem derartigen Bilde, erwähnt indessen eine Ἀφροδίτη παρ' Ἀμυκλαίῳ, ein Werk des Polykletos, welches, wie der Name sagt, neben Apollon aufgestellt war. Wenn in Amyklai eine Kultgenossenschaft des Apollon und der Aphrodite bestand, so gewinnt das Tempelgrab der paphischen Aphrodite eine angemessene Beleuchtung. Die todte, unterweltliche Aphrodite entsprach der Polyboia, wie Kinyras dem Hyakinthos. Die Identität der chthonischen und der himmlischen Göttin ist in Paphos unvergessen festgehalten worden, wie andererseits in Tarent die Identität des Apollon mit dem im Grabe weilenden Gotte.

Die Berechtigung, die Kulte von Paphos und Amyklai mit einander zu vergleichen und sie auf einen und denselben Typus zurückzuführen, beruht auf einem der merkwürdigsten Ergebnisse der auf der Insel stattgehabten Ausgrabungen. Hamilton Lang glückte es, eine Anzahl inschriftlicher Denkmäler zu entdecken, welche die einstige Verehrung des Apollon von Amyklai selbst in einer der kyprischen Schwesterstädte von Paphos, in Idalion,

feststellten. Erstens war es eine griechische Inschrift im Vulgäralphabet mit einer Widmung an den Ἀπόλλων ὁ Ἀμυκλαῖος [1]). Ungleich interessanter war die bilingue Votivinschrift eines phönizischen Ϝάναξ Baalram, mit der gleichlautenden Widmung einer Statue τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἀμυκλοῖ, wie es im griechischen mit kyprischen Zeichen geschriebenen Texte heisst, oder Reshep Mikal nach dem phönizischen Texte. Datirt ist der Akt nach den Regierungsjahren des Melekjaton, eines der phönizischen Könige von Kition, welche im IV Jahrhundert vorübergehend auch die Herrschaft über die griechische Nachbarstadt Idalion gewonnen hatten. Jener Baalram, wahrscheinlich Mitglied desselben Herrscherhauses, hatte einem althellenischen Gotte Verehrung bewiesen, wie sie entsprechend auch aus einer Anzahl rein phönizischer Inschriften hervorgeht, die mit jenen zusammen in der alten etwa 50 Fuss im Quadrat grossen und mit einer colossalen, wie mit zahlreichen anderen Statuen angefüllten Tempelzelle, aufgefunden wurden. Der Gott, dem diese Zelle offenbar geweiht war, heisst auf phönizisch gleichlautend Reshep Mikal, was, nach der Bilinguis zu urtheilen, eine Art Uebersetzung von Ἀπόλλων Ἀμυκλοῖ sein sollte. Reshep, auch in dem zusammengesetzten Gottesnamen Reshep-Chez vorkommend, war der Ausdruck für Ἀπόλλων, hervorgerufen vielleicht durch die Aehnlichkeit der beiderseitigen bildlichen Darstellungen [2]). Mikal war ein Gott, welcher in Kition verehrt wurde. Sein Dienst war ausserdem nach der merkwürdigen Nachricht eines christlichen Kirchenhistorikers von einer Königin Kleopatra in Alexandrien eingeführt worden, und bestand, bis der kluge Patriarch Alexander den heidnischen Mikal in den heiligen Erzengel Michael verwandelte. Der ehrwürdige Prälat bediente sich behufs der Angleichung einer Lautähnlichkeit, in derselben Weise wie Baalram und die Kitier den griechischen Beinamen Ἀμυκλοῖ oder Ἀμυκλαῖος durch ihren ähnlich klingenden Gottesnamen Mikal ersetzten [3]). Der Amykläer kann aber kein anderer sein, als der berühmte Gott von Amyklai selbst. Unwiderleglich folgt das aus dem Lokativ Ἀμυκλοῖ, wie Ahrens mit allem Rechte die kyprischen Zeichen a. mu. ko. lo. i las, während Deecke schwer begreiflicher Weise an Ἀμύκλωι, dem Dativ eines ebenso unbelegbaren wie in sich unmöglichen Ἄμυκλος statt Ἀμυκλαῖος, festgehalten hat. Die Aechtheit der Lokativbezeichnung erhellt noch aus Aristoph. Lysistr. 1299, wo der Spartaner seinen einheimischen Gott τὸν Ἀμύκλαις σιόν nennt [4]). Sonst findet sich bei Schriftstellern gewöhnlich ὁ Ἀμυκλαῖος, wie z. B. bei Pau-

1) R. H. Lang: Narrative of excavations in a temple of Dali (Idalium) in Cyprus with observations on the various antiquities found therein, by R. S. Poole, in den Transactions of the Royal Society of literature, Sec. ser., Vol. XI, pt. I, S. 33. 37. Colonna Ceccaldi Nouv. inscriptions grecques de Chypre in der Rev. archéol. 1874, p. 90.

2) Die Bilinguis von Idalion Deecke-Collitz № 59. Ahrens: Philologus Bd. XXXV, № 2. Corp. Inscr. Sem. I, 89 (Idal. 1). Die phönizischen Votivinschriften an den Gott רשף מכל C. I. S. I, № 90, 91, 93, 94 (Idal. 2, 3, 5, 6). Ueber das Heiligthum von Idalium vgl. Lang a. o. O., p. 32 ff., Mordtmann «Ueber den semitischen Apollon» Z. D. M. G. 32 (1878), p. 332 ff. Vogüé: Mélanges d'archéol. orientale p. 10 ff.

3) Tempel des Mikal in Kition C. I. S. I, 86 A, Zeil. 13. Ueber den von der Königin Kleopatra gestifteten Dienst des Michaîl (Mikal), welchen der Patriarch Alexander um die Zeit des ersten Concils von Nicäa in eine Kirche des Erzengels Michail verwandelte, vergleiche man die Annalen des Eutychios, in der Ausgabe von Jo. Selden, Oxford 1658, I, p. 435.

4) W. Deecke und J. Siegismund: Die wichtigsten Kyprischen Inschr. in Curtius, Studien VII, S. 238: «Die

sanias III, 18, 8. 9, ebend. 19, 6 und 10, 8. Die Hellenen des kyprischen Idalion zählten somit den «Apollon in Amyklai» zu den Göttern ihrer Stadt, eine Thatsache, die in ihrer Bedeutung für die geschichtliche Erkenntniss des alten Kypros noch nicht in vollem Umfange gewürdigt worden ist. Obgleich sich der Verfasser dieses Aufsatzes bereits an einem anderen Orte eine Reihe darauf bezüglicher Folgerungen gestattet hat [1]), so möge doch hier noch Folgendes wiederholt bemerkt werden.

So gewiss es ächtgriechische Sitte war, die heimathlichen Kulte aus der Mutterstadt in die neugegründeten Colonieen mitzunehmen, ebenso sicher folgt aus der Verehrung des Apollon von Amyklai in Idalion, dass ein Theil der kyprischen Hellenen aus Lakonien herstammte. Die zahlreichen auf allen Punkten der Insel gefundenen Inschriften beweisen, dass die kyprischen Hellenen überhaupt einen einheitlichen Dialekt sprachen. Unmöglich können sie aus so vielen und so verschiedenen ἔθνεα hervorgegangen sein, wie etwa Herodot (VII, 90) behauptet, indem er als Bestandtheile der kyprischen Bevölkerung aufzählt: Salaminier, Athener, Arkadier, Kythnier, Phönizier und Aithiopen, während bei anderen Autoren noch eine Reihe anderer Stammesbestandtheile hinzukommen. Diese bunte Ethnographie, welche der des ionischen Coloniallandes (Herod. I, 146) ähnelt, ist an sich unglaublich und, wie wir weiter unten im Einzelnen nachweisen werden, aus der schlechten mythisch-historischen Ueberlieferung hervorgegangen. Einen scheinbar unabänderlichen Schluss gab die Entdekkung an die Hand, dass der kyprische Dialekt in den characteristischen Eigenthümlichkeiten mit dem arkadischen übereinstimmte. Die Kyprier, schloss man, seien Arkader gewesen. Da nun thatsächlich Arkader auf Kypros bei Herodot (VII, 90) genannt werden, Strabo (XIV, p. 683) und Pausanias (VIII, 5, 2) genauer Neu-Paphos als Gründung des von Troia heimkehrenden arkadischen Königs Agapenor bezeichnen, so scheint die historische Gewähr dieser Nachrichten völlig gesichert. Allein die Niederlassung des irrefahrenden Agapenor stammt aus der gleichen ihrer Entstehung nach schlechten Ueberlieferung, wie die heute als unhistorisch anerkannte κτίσις von Salamis durch den Salaminier Teukros [2]). Ausserdem darf sie streng genommen nur auf Neu-Paphos bezogen werden, da die übrigen Theile der Insel anderen Gründern anheimgegeben wurden. Endlich scheint die Genesis der Sage bei Pausanias noch klar an den Tag zu treten. Agapenor kommt in der Ilias gar nicht vor, wird aber dennoch im Schiffskatalog (B 609) als Führer von 60 Schiffen aufgeführt. Mit Recht hat B. Niese geschlossen, dass ein jüngeres Epos ihn als von Troia heimkehrenden Helden besungen haben müsse, welches dann zugleich auch Quelle des Schiffskatalogs war [3]).

Form Ἀμύκλῳ statt Ἀμυκλαίῳ scheint eine ältere zu sein, vielleicht hat die Stadt Ἀμύκλαι ihren Namen erst von einem Ἀπόλλων Ἄμυκλος erhalten (!), wie Ἀθῆναι von der Παλλὰς Ἀθήνη». Dagegen Ahrens: Philologus XXXV, S. 79. 80. An der Umschreibung Ἀμύκλῳ für die Zeichen a. mu. ko. lo. i hat (Deecke-Collitz I. № 59 trotzdem festgehalten.

1) Proceedings of the Society of biblical archaeology 1882—1883. S. 115 ff., vgl. Deutsche Literaturzeitung 1886, S. 410.

2) Niebuhr: Vorträge über alte Länder- und Völkerkunde, S. 673.

3) B. Niese: Der homerische Schiffskatalog als historische Quelle, S. 26.

Die Nostengesänge haben, unterstützt und fortgesetzt durch die Logographen und die übrige Schaar pragmatisirender Mythographen und Erforscher der ältesten Pseudogeschichte, aus den Heimfahrten der Helden von Troia ein ausgedehntes Netz von angeblichen Niederlassungen gesponnen. Warum hätte man sich den heimkehrenden Arkaderkönig entgehen lassen sollen? Es fand sich ein Anlass, ihn nach Paphos zu bringen, und zwar war dieses die Existenz einer Ἀφροδίτη Παφία in Tegea, wo Agapenor der Sage nach regiert hatte. Die Heroengeschichte bei Pausanias (VIII, 53, 7. 5, 3) erzählt, das Heiligthum der Ἀφροδίτη Παφία in Tegea sei von einer Laodike gestiftet worden. Ohne Zweifel war die Sage entstanden, weil eine Person dieses Namens neben jener Aphrodite heroische Ehren genoss. Auch bei den Colonisten von Kyrene kommt derselbe Name in näherer Beziehung zu Aphrodite vor. Aus der wunderlichen Erzählung Herodot's (II, 181) geht hervor, dass sich in einem Aphroditetempel ausserhalb der Mauern Kyrene's eine Statue (ἄγαλμα) der Laodike (Λαδίκη) befand. Hieran knüpfte sich eine Legende, deren historische Glaubwürdigkeit neuerdings von der Aegyptologie wohl mit Recht angefochten ist[1]). Mag nun aber auch das Faktum, dass eine Kyrenäerin Λαδίκη mit dem König Amasis verheirathet war, bestehen bleiben, so dürfte die Beziehung der Bildsäule gerade auf diese eine der gewöhnlichen Verwechselungen einer mythischen mit einer gleichnamigen historischen Person sein. Jene Genossin der Aphrodite von Tegea war in der heroischen Genealogie mit Agapenor verbunden, sie sollte dessen Tochter gewesen sein. War sie aber Stifterin des Tempels, so galt es, zu erklären, warum derselbe gerade einer Παφία, einer paphischen Aphrodite geweiht war. Die natürlichste Erklärung blieb die, dass die Stifterin selbst in Paphos gewohnt hätte. Deshalb bemüht sich Pausanias, es nachdrücklich zu versichern (VIII, 53, 7) ἱδρύσατο αὐτὴν Λαοδίκη — οἰκοῦσα δὲ ἐν Πάφῳ). Den Aufenthalt in Paphos sucht er sogar urkundlich zu belegen. Er führt (VIII, 5, 3) die Inschrift eines Peplos an, worin Laodike selbst Kypros als ihren Wohnort bezeichnet haben sollte:

Λαοδίκης ὅδε πέπλος· ἑᾷ δ'ἀνέθηκεν Ἀθηνᾷ
πατρίδ' ἐς εὐρύχορον Κύπρου ἀπὸ ζαθέας.

Die Frage, wie die Laodike nach Paphos gelangt war, erledigte sich leicht. Auf der Heimfahrt von Troia war ihr Vater Agapenor in Paphos sitzen geblieben. Der Erfinder dieser ganzen Geschichte nahm keine Rücksicht auf Kinyras, obgleich die paphische Stammsage

---

1) A. Wiedemann: Aegyptische Geschichte II, S. 648. «Auch das Familienverhältniss des Amasis ward in den Bereich der Sage gezogen, er soll eine Kyrenäerin, Namens Ladike, zur Frau gehabt haben. Schon der Umstand, dass bereits Herodot nicht mehr den Namen ihres Vaters wusste, sondern dieselbe für eine Tochter des Battos, des Arkesilaos oder eines angesehenen Bürgers Kritobulos erklärt, zeigt, wie wenig gut beglaubigt die ganze Erzählung war. Sie wird nicht wahrscheinlicher durch die Anekdote, welche Herodot an die Thatsache knüpft und die Behauptung, Kambyses habe die Frau nach der Eroberung Aegyptens unversehrt nach Hause entlassen, d. h. er habe gerade zu der Zeit, als er einen Krieg gegen die Stadt plante, eine so werthvolle Geisel aus der Hand gegeben». — Λαοδίκη heisst auch eine der in Delos verehrten Jungfrauen, die Gefährtin der Ὑπερόχη, mit einem heiligen Grabe (Herod. IV, 33—35).

diesen und nicht den Agapenor als Oikisten angab. Offenbar verdanken wir sie einem der epischen oder logographischen Vorgänger Herodot's, die überhaupt eine Masse unächter gelehrter Geschichten in die wirklichen örtlichen Stamm- und Kultsagen hineingezwängt haben. Sie verfuhren dabei nach dem Princip, welches Hekataios an die Spitze seiner Geschichte gesetzt hatte: τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, indem sie den Anspruch erhoben, die alten Ueberlieferungen des Volkes und seiner Dichter zu berichtigen oder zu ergänzen. Die Agapenorgeschichte hat denn auch in Paphos nie Wurzel gefasst. Könige und Priester fuhren fort, Kinyras als Ahnherrn, Stadt- und Tempelgründer anzusehen. Die κτίσις des Agapenor sollte sich freilich nur auf Neu-Paphos an der Meeresküste beziehen (Strab. XIV, p. 683; Paus. VIII, 5, 2), und die Modernen trennen daraufhin gewöhnlich das «phönizische» Alt-Paphos des Kinyras von jenem «arkadischen». Das scheint uns ein unmöglicher Ausgleich. Beide Städte haben immer nur eine politische Gemeinde gebildet. Der Sachverhalt ist wohl der, wie ihn Thukydides bereits als Princip altgriechischer Städteanlage vorausgesetzt hat. Zuerst wurde der grösseren Sicherheit wegen landeinwärts, 60 Stadien von der Küste, die Altstadt gebaut. Später zweigte sich von ihr ein Hafenort ab, als das Bedürfniss und die Sicherheit der Seeverbindung genügend war[1]).

Die arkadische Colonie halten wir also für eine Erfindung, ihre scheinbare Bestätigung durch den Dialekt der Kyprier für das zufällige Zusammentreffen einer anderweitig nachweislichen Thatsache mit einer in ihrer Entstehung haltlosen Ueberlieferung. Die Ἀφροδίτη Παφία in Tegea hängt anders zusammen mit Paphos, wie wir weiterhin sehen werden. Jene Tradition begegnet ausserdem noch einem Bedenken. Es ist an sich wenig glaublich, dass die Ackerbau und Viehzucht treibende Bevölkerung einer Binnenlandschaft wie Arkadien je an grossen überseeischen Unternehmungen regen Antheil genommen hätte. Deshalb fühlte sich bereits der Dichter des Schiffskatalogs genöthigt, Agapenor und die Arkader sich Schiffe von Agamemnon leihen zu lassen. Arkadische Colonieen werden zwar auch sonst von den alten Historikern genannt, bei keiner aber lässt sich der Verdacht gelehrter Erfindung zurückhalten[2]).

---

1) Servius zu Aen. X, 51. Est Amathus, est celsa mihi Paphus] Antiqua Paphus, quae Palaepaphus dicitur, in excelso fuit posita, ex quo loco aedificia permittente pace in litus deducta sunt.

2) Arkadische Colonisten finden sich am frühesten erwähnt bei Herodot I, 146 in der bunten Völkertafel von Ionien. Näheres wissen wir über diese Ἀρκάδες Πελασγοί nichts; die Gesellschaft der Minyer, Kadmeier, Kaukonen und anderer mythischer Völker ist für die historische Glaubwürdigkeit nicht sehr vertrauenerweckend. Herodot schaltete, wie alle griechischen Forscher, in der ältesten Geschichte sehr frei mit ethnographischen Bezeichnungen. Jene Geschichte war grösstentheils auf genealogischer Grundlage erwachsen, reichte also allenthalben in das mythische Völkergewirr zurück, welches aus Mangel an Kritik nach dem historischen Hellas übertragen war. Wenn Thales z. B. ein Phönizier genannt wird, so war das nur aus der Geschichte seines mythischen Ahnherren Kadmos deducirt. In Milet herrschten Lykier, die Nachkommen des Glaukos, Kaukonen als solche des Nestor (Herod. I, 147) u. s. w. Arkadischen Ursprunges soll ferner Pergamon gewesen sein (Paus. I, 4, 6). Diese Erfindung knüpft an den pragmatisirten Telephosmythos und durfte nicht älter sein als das Aufblühen des jungen pergamenischen Reiches. Sonderbar ist die Nachricht des Pausanias (VIII, 27, 6) über Trapezus, der historischen

Man kann also, wie neuerdings auch Busolt (Griech. Gesch. I, 296) mit Recht gethan hat, nicht mehr als eine nähere Stammverwandtschaft der Kyprier mit den Arkadern annehmen, keine direkte Abstammung ersterer von den letzteren. Busolt behauptet eine Einwanderung von der Ost- und Nordküste des Peloponnesos, ohne jedoch nähere Gründe dafür anzuführen. Zieht man die auf Kypros fortgesetzte Verehrung des Apollon von Amyklai in Betracht, so können die Anbeter dieses alten lakonischen Lokalgottes vorzugsweise nur aus dem südlichen Theile des Peloponnesos hergekommen sein. Gerade Amyklai findet sich eng verknüpft mit den Erinnerungen an die dorische Invasion und an die durch dieselbe hervorgerufenen Wanderzüge. Ein Theil dieser Auswanderer muss nach Kypros gedrungen sein, vielleicht über Kreta, welches Spuren amykläischer Niederlassung aufweist, und Rhodos, wo man das Hyakinthienfest zu feiern pflegte. Definirt man die Herkunft der Kyprier in dieser Weise, wie wir es bereits an einem anderen Orte gethan haben, so erwächst daraus die Einsicht in ein wichtiges Capitel altgriechischer Stammesgeschichte. Die vordorischen Bewohner von Lakonien schliessen sich in ethnographischer Beziehung an die Arkader an, wie etwa, nach den ältesten eleischen Inschriften zu urtheilen, auch die voräolischen Bewohner der Pisatis[1]). Ohne Zweifel waren die Arkader nur der in das Innere der Halbinsel zurückgedrängte Rest der alten Bevölkerung des Peloponnesos, welche einst nicht blos nach Süden und Westen, sondern wahrscheinlich auch nach Norden und Osten bis zum Meere hin wohnte. Weitere Reste dieses Stammes müssen die Periöken und Heloten der Spartaner gewesen sein, und auch in den übrigen Staaten der Halbinsel mögen sie noch lange die Hauptmasse der Bevölkerung ausgemacht haben, bis sie allmählich in das Volksthum ihrer eingewanderten Herren aufgingen. Die aus historisirten Epen zurechtgemachte Geschichte übertrug auf sie den Namen des Heroenvolkes der Achaier, während möglicherweise der in grössere und kleinere Cantone, gleich den späteren Arkadern, gegliederte Stamm noch keinen Gesammtnamen geführt hat. In den Küstenlandschaften hatten diese Altpeloponnesier früh einen höheren Grad der äusseren Kultur erlangt. Die merkwürdigen Ausgrabungen Schliemann's in Mykene und Tiryns haben die lebendigsten Zeugnisse dafür zu Tage gefördert. Der in Lakonien unter der Periökenbevölkerung blühende Kunstfleiss war gewiss noch ein Rest jener alten peloponnesischen Kunstindustrie. Endlich fällt auch auf die Entstehung der ältesten griechischen Dichtung ein gewisses Streiflicht, wenn wir in der geschäftlichen Prosa kyprischer Urkunden eine Reihe alterthümlicher Worte in lebendigem Gebrauche vorfinden, die

Colonie von Sinope. Die arkadischen Trapezuntier sollen bei der Gründung von Megalopolis aus dem Lande gewichen sein und die Bewohner des pontischen Trapezus sie aufgenommen haben μητροπολίτας τ' ὄντας καὶ ὁμωνύμους. Es muss angenommen werden, dass die Homonymie beider Orte selbst im Volksbewusstsein die Idee alten colonialen Zusammenhanges erzeugt hatte. Hadrian errichtete dem Antinoos, als Bithynier, einen Tempel in Mantineia, weil die Bithynier Colonisten von Mantineia seien (Paus. VIII, 9, 7). Worauf sich diese kaiserliche Gelehrsamkeit gründete, wissen wir nicht, wenn nicht etwa auf das Vorkommen des Ortsnamens Μαντίνιον in Bithynien. Jedenfalls wird sie ebensowenig einen Vertheidiger finden, wie die von Eustathios (zu Dionys. Per. v. 857) behauptete Abstammung der Lykaonier von dem Arkader Lykaon.

1) F. Blass: Sammlung der griechischen Dialektinschriften, herausgegeben von H. Collitz Heft III, S. 313.

uns sonst nur noch aus der epischen Sprache bekannt sind[1]). Neigt die neuere Forschung immer mehr zur Ansicht, dass die homerischen Gedichte bloss die aufgezeichneten Endprodukte einer weit älteren Kunstübung sind, so lässt sich nicht bezweifeln, dass die ältesten Lieder von Achilleus, der Helena u. s. w. in derselben Landschaft entstanden sind, von wo auch die Auswanderung der Kyprier ausging. Dort in Lakonien ist die Verehrung jener Heroengötter zu Hause, von da wanderte der Achilleuskult nach dem ionischen Erythrai[2]), vielleicht auch nach anderen Orten Kleinasiens, und mit ihm die zu seinem Preise gesungenen Lieder. Nur so können die merkwürdigen Beziehungen zwischen dem kyprischen Dialekte und der altepischen Kunstsprache richtig verstanden werden. Kyprische Institutionen, wie das Königthum, die Anaktenhöfe, die Gewohnheit der Wagenkämpfe, reichen ebenso in jenes von den epischen Dichtern entweder noch miterlebte oder vorausgesetzte Zeitalter zurück, welches die Scenerie zu den Heroengedichten geliefert hat.

Die lakonische Abstammung der Kyprier, die wir aus den angeführten Thatsachen ableiteten, scheint auch in der Tradition eine Bestätigung zu finden. Der Alexandriner Lykophron verzeichnete folgende kyprische κτίσις (v. 586—590):

> Κηφεὺς δὲ καὶ Πράξανδρος, οὐ ναυκληρίας
> λαῶν ἄνακτες, ἀλλ᾽ ἀνώνυμοι σποραί,
> πέμπτοι τέταρτοι γαῖαν ἵξονται θεᾶς
> Γόλγων ἀνάσσης, ὧν ὁ μὲν Λάκων᾽ ὄχλον
> ἄγων Θεράπνης.

Hierzu bemerkt das alte Scholion: ὁ Κηφεὺς ἐξ Ἀχαίας, ὁ δὲ Πράξανδρος ἐκ Λακεδαίμονος παρεγένοντο εἰς Κύπρον und Strabon (XIV, p. 682) nennt Lapathos Λακώνων κτίσμα καὶ Πραξάνδρου. Das kyprische Lapathos galt also als die Gründung eines Lakoniers aus Therapne, bekanntlich einer Nachbarstadt von Amyklai. Was es im übrigen mit diesem Praxandros auf sich hat, ist nicht mehr zu entscheiden. Vielleicht war es der Stadtheros von Lapathos mit einem lokalen Kulte. Vertrauen erweckt der Umstand, dass der gelehrte mythenkundige Lykophron ihn als ἀνώνυμος σπορά bezeichnet. Wenigstens beweist es, dass Praxandros und seine Gründung nicht, wie die meisten Gründungsgeschichten von Kypros, aus den Nostensagen fabricirt ist[3]).

Die Auswanderer nach Kypros werden griechischem Colonistenbrauche gemäss ihre heimischen Kulte mit sich gebracht haben. Zweifellos fest steht es von dem amykläischen Apollon, welcher sicher schon in vordorischer Zeit einer der angesehensten Landesgötter Lakoniens gewesen war. Neben Apollon genoss keine Gottheit in jener Landschaft eine bedeutendere Verehrung als Aphrodite. Da nun leicht wahrzunehmen ist, dass gerade diese beiden

1) Die Berührungen des Kyprischen mit der homerischen Sprache finden sich zusammengestellt bei A. Fick Die homerische Odyssee in ihrer ursprünglichen Sprachform wiederhergestellt. Goett. 1883, S. 324.

2) Einen Kult des Achilleus und der Thetis bezeugt die Inschrift von Erythrai, jetzt abgedruckt bei Dittenberger: Syll. Inscr. Gr. № 370, Zeile 51.

3) Nach Johannes Antioch. (fr. 20) soll übrigens Λάπαθος Vater des Λάκων gewesen sein.

Gottheiten auch bei den kyprischen Hellenen in besonderer Geltung standen, so kann das kein Zufall sein, sondern nur eine Bestätigung unserer These. Wenn wir also behaupten, dass auch der berühmte Aphroditekult von Paphos eine lakonische Pflanzung gewesen sei, so treten wir freilich in direkten Gegensatz zur hergebrachten Meinung. Dieser zufolge soll die Aphroditeverehrung von Hellas vielmehr ihren Ausgang aus Paphos genommen haben. Im Gegensatz hierzu haben wir uns bisher zu zeigen bemüht, dass jene Meinung auf zwei irrthümlichen Vorurtheilen beruht: erstens auf dem Antriebe, alles, was mit der Aphrodite zusammenhängt, für phönizisch zu erklären, zweitens auf einer zwar sehr alten, nichtsdestoweniger aber irrthümlichen Auslegung des Namens Κύπρις. Paphos hat mit den Phöniziern nichts zu thun, die Anlage seiner Kultstätte zeigt vielmehr unverkennbare Analogieen zu dem Kulte von Amyklai. Den alten durch die Dichter geförderten Ruhm der Κύπρις durfte man, abgesehen von der Namenserklärung, nicht ohne weiteres auf Paphos übertragen. Es soll nicht geleugnet werden, dass der paphische Tempel ein altes Ansehen genoss, obgleich die Dichter — auf sie sind wir angewiesen — nicht als die besten Zeugen für ein solches historisches Faktum gelten können. Aus dem Ansehen eines Kultes zu schliessen, dass er der älteste seiner Art gewesen sei, ist zwar die Lieblingsneigung einer hervorragenden mythologischen Schule unserer Tage. Hierin kann man aber nicht behutsam genug sein, wenn man den Mangel historischer Zeugnisse nicht durch völlig subjective Schätzungen ersetzen will. Ausserdem führt dieses Bestreben mit Nothwendigkeit dazu, Anachronismen zu erzeugen. Ein solcher Anachronismus spielt auch hinsichtlich der paphischen Aphrodite mit. Es ist zwar bekannt, und man wird hoffentlich nicht verlangen, dass wir sämmtliche Zeugnisse dafür anführen, dass Paphos und sein Heiligthum in der hellenistisch-römischen Zeit Weltruhm genoss. Es genüge nur an die Pilgerfahrt des Titus zu erinnern, deren Erzählung bei Tacitus (Hist. II, 2) mit folgenden Worten anhebt: illum cupido incessit adeundi visendique templum Paphiae Veneris, inclutum per indigenas advenasque. Characteristisch für die Ptolemäerzeit ist der Umstand, dass die Römer dem letzten Ptolemäerkönige von Kypros das Oberpriesteramt von Paphos als standesgemässe Versorgung bieten konnten[1]). Inschriftlich bezeugt ist ein στρατηγὸς καὶ ναύαρχος καὶ ἀρχιερεὺς ὁ κατὰ τὴν νῆσον mit dem Titel eines «königlichen Verwandten» (C. I. G. 2622). Eine andere Inschrift (Waddington, 2786) erwähnt einen ἀρχιερεὺς τῆς Ἀφροδίτης τῆς Παφίας καὶ Κλεοπάτρης συγγενὴς βασιλέως. Der Kult der Königin von Aegypten war also mit dem der Aphrodite verschmolzen, der Oberpriester der Aphrodite, wie es scheint, auch der Leiter aller geistlichen Verhältnisse. Die Verbindung mit der obersten politischen und militärischen Würde könnte nur vorübergehend gewesen sein, da wir an einer ähnlichen Scheidung des weltlichen und geistlichen Regimentes festhalten müssen, wie sie in Aegypten bestand. Jedenfalls zeugen beide Inschriften für das hohe Ansehen der Göttin von Paphos, und diese Stadt müssen wir uns zugleich als geistliche und weltliche Hauptstadt des ptolemäischen

1) Plut. Cato min., c. 35: ἔπαθε τὸν Πτολεμαῖον ἄνευ μάχης εἴκειν, ὡς οὔτε χρημάτων οὔτε τιμῆς ἐνδεᾶ βιωσόμενον· ἱερωσύνην γὰρ αὐτῷ τῆς ἐν Πάφῳ θεοῦ δώσειν τὸν δῆμον.

Kypros denken. Gehen wir noch weiter, in die Zeit der kyprischen Autonomie zurück, so finden wir in den wohl insgesammt aus dem V und IV Jahrhundert stammenden Inschriften epichorischer Schrift eine nicht geringe Menge von Weihinschriften an die Aphrodite von Paphos. Solche Votivsteine haben sich gefunden in Chytroi, Keryneia und beim heutigen Dorfe Athienu, im Gebiete des alten Idalion. Drei Inschriften von Alt-Paphos bezeugen, dass die Könige von Paphos zugleich Priester der Aphrodite waren. Auf diesen paphischen Inschriften heisst die Göttin schlechthin ἁ Ϝάνασσα, auf den anderweitig gefundenen einmal ἁ Παφία Ἀφροδίτα, gewöhnlich aber lautet hier die Weiheformel τᾶς θεῶ τας Παφίας[1]). Man sieht hieraus, dass die Göttin von Paphos zwar auch an anderen Orten auf der Insel verehrt wurde, ausserhalb ihrer Heimath aber ausdrücklich die «paphische» genannt wurde. Man hatte ja auch einen zureichenden Grund dafür, da es auf der Insel noch eine Reihe anderer Lokaldienste der Aphrodite gab. Strabon (XIV p. 682) kannte im Gebiete von Karpasia einen Tempel der Ἀφροδίτη Ἀκραία. Ohne Zunamen nennt er eine Aphrodite am Vorgebirge Pedalion, eine dritte, mit der Isis vereinigte, in Soloi. Die Amathusier besassen einen Hain der Ἀφροδίτη Ἀριάδνη mit einem heiligen Grabe derselben (Paion bei Plut. Thes. 20). Auf einer von Cesnola gefundenen Inschrift erscheint eine Ἀφροδίτη Μυκηρσδί(α) (Cesn. Cypern Gr. Inschr. 23). Hesych. hat uns als kyprische Zunamen der Göttin Ἔγχειος und Ἐλεήμων aufbewahrt. Nimmt man noch die Göttin von Amathus, Golgoi und Idalion hinzu, so darf man die Insel wohl ein Land nennen, wo die Aphrodite in mannigfacher und zahlreicher Gestaltung verehrt wurde. Dass alle diese Dienste jünger wären als der von Paphos, wäre eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung. Wären sie Filialen von Paphos gewesen, so hätte man sie auch danach benannt. So war der Aphroditekult von Paphos offenbar nichts weiter als einer der zahlreichen Lokal- oder Stadtkulte, welche der Göttin auf der Insel geweiht waren. Allmählich hatte er, vielleicht noch vom Mutterlande her mit besonderem Ansehen ausgestattet, die Grenzen der Stadtmauer überschritten und war von den Nachbarstädten neben deren eigenen Aphroditeverehrungen in Aufnahme gekommen. Im Kleinen wäre das ein ähnlicher Vorgang, wie mit dem eleusinischen Demeterdienste. Allmählich hat sich darauf aller Ruhm, welchen die nationale Dichtung der Göttin von Kypros gespendet hatte, auf das angesehene und reiche Heiligthum übertragen. Seine Glanzperiode hat Paphos erst in hellenistisch-römischer Zeit, offenbar nicht ohne Begünstigung der Ptolemäer, erreicht und damals vor allem galt es, dem berühmten hesiodischen Mythos gemäss, als Geburts- oder vielmehr als Landungsstätte der Liebesgöttin.

Wir liessen die Möglichkeit offen, dass die in Paphos verehrte Göttin bereits im Mutterlande besondere Geltung gehabt hätte. Der Frage näher treten könnte man nur, wenn

---

1) Chytroi Deecke-Collitz № 2—14; Keryneia 15, 16; Athienu: Altar mit Dedication 69; Palaipaphos: Grabinschrift in einer Grotte βασιλέος Ἐχετίμου τῶ ιερέος τᾶς / ανάσσας (38), eine andere № 39: Τιμοχάρι/ ος βασιλέ/ ος τᾶς / ανάσσας τω ἰjερέος; Weihinschrift № 40: ὁ Πάφω βασιλεὺς Νικοκλέ/ ης, ὁ ἰjερεὺς τᾶς / ανάσσας ὁ βασιλέος Τιμάρχω ἶνις κατέστασε τᾶι θεῶι.

sich der Mutterkultus in Lakonien ausfindig machen liesse. Hierzu bedürfte es aber der Kenntniss ihres eigentlichen Zunamens, den sie ohne Zweifel ebensogut geführt haben wird, wie fast jede in einem beliebigen Tempel der Hellenen verehrte Gottheit. Die vorhandenen Inschriften der Paphier nennen sie mit einer allgemeinen Bezeichnung ἁ Ϝάνασσα, die Nicht-paphier die «paphische Göttin» schlechtweg. Mehr als diese Lokalbezeichnung erfahren wir nicht. Ein später Autor, Tacitus, welcher sich freilich einer auf gute ältere Quellen zurückgehenden Periegese bedient hat, giebt uns erst die, wie es scheint, richtige Auskunft Er sagt (Hist. II, 3): Conditorem templi regem Aeriam vetus momoria, quidam ipsius deae nomen id perhibent. Die paphische Aphrodite hätte also Aeria d. h. Ἀερία gehiessen. Hieraus hatte ein Gelehrter einen fingirten König zurecht gemacht, der, nach der beliebten Umdrehung, der Göttin Kult und Namen verschafft haben sollte. Ἀερία wird auch als Name der Hera überliefert (Mart. Cap. II § 149), und die Etymologen des Alterthums bemühten sich, auf Grund dessen, Ἥρα von ἀήρ abzuleiten. Die Bewohner von Ἡραία in Arkadien heissen inschriftlich ἩρϜαῷοι (C. I. G. 11 Röhl: Inscr. antiqu., 110), woraus Larfeld (De dial. Boeot. mut., S. 34) schloss, dass auch Ἥρα ursprünglicher ἭρϜα gelautet habe. ἭρϜα *haerva* dürfte aus ἈσερϜα entstanden, die Wandlung *aherva* — *haerva* keine andere sein, als bei *ἰσερός, *ἱερός, ἱερός, ἱρός. Ἀερία als Name der Ἥρα repräsentirt ἈσέρϜια oder ἈσϜέρια und ist nur eine Variante zu Ἥρα. Die Ἀφροδίτη Ἥρα, welche in Sparta ein altes Schnitzbild besass und der die Mütter vor der Hochzeit ihrer Töchter zu opfern pflegten (Paus. III, 13, 9), halten wir für identisch mit der Ἀφροδίτη Ἀερία von Paphos. Nach den oben angeführten Analogieen (S. 36) müsste bei jener Aphrodite ein heiliges Grab gewesen sein, wie die paphische ein solches besass. Ausserdem gab es auf der Akropolis von Sparta ein Heiligthum der Ἀφροδίτη Ἀρεία, wozu Paus. (III, 17, 5) hinzufügt: τὰ δὲ ξόανα ἀρχαῖα, εἴπερ τι ἄλλο ἐν Ἕλλησι. Es wäre möglich, dass Ἀρεία, welches doch schwerlich eine Zugehörigkeit zum Gotte Ares bedeuten konnte, aus Ἀαρεία contrahirt und eine ähnliche Nebenform zu den eben aufgeführten Namen darstellt, wie ἱαρός zu ἱερός.

Ἀερία hiess ferner auch Athene (Diod. I, 12), endlich bezeichnete es als «alter Name» verschiedene Länder, wie Aegypten (Char. bei Anon. de incred. 15; vgl. Aesch. Suppl. 71), Kreta (Plin. IV, 12, 20; Steph. s. v. Κρήτη), Libyen (a. O. s. v. Λιβύη), Thrakien (Ἀρία Steph. Byz. s. v. Θράκη), Thasos (a. O. s. v. Θάσος) und Kypros (Hesych. s. v.). Die Ableitung von ἀήρ scheint hier wenig zu passen, vielmehr dürfte dieses Wort, das so viele verschiedene Länder bezeichnet, ein altes ausser Gebrauch gekommenes Appellativum sein, von der allgemeinen Bedeutung «Land» (γῆ). Wir möchten es zerlegen in *âs* «Hauch» «Geist» und Wzl. *ver var* «umfassen, umschliessen, bedecken, hüten, wahren», wovon ὅρομαι, ὁράω, οὖρος, vereor. Ἀσ-Ϝέρ-ια wäre die Hüterin der Geister, Seelen, eine prägnante Bezeichnung der Erde, vielleicht auch des Mondes[1]). Aus der alten Grundbedeutung wäre auch ἀήρ (*ἀσ-Ϝερ-ς), nicht

1) Für die in Frage kommende Vorstellung vergleiche man Macrob. Somn. Scip. I, 11: atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum vocari, ipsamque lunam vitae esse mortisque confinium, et animas inde in

minder sanskr. *asura* (*asvara*) «Geist, Gott, Herr» geflossen, endlich auch ἥρως=*ἀσ-Fερ-αFς «Ahnengeist» oder «Geisterahne» (vgl. *avus* goth. *avôn* Grossmutter, altn. *afi* Grossvater, *ôheim* ksl. *uj* (=*avya*) litth. *avynas* Oheim). Indem wir uns vorbehalten, an einem anderen Orte auf diesen Gegenstand näher einzugehen, begnügen wir uns hier mit der Bemerkung, dass auch *ishiras* (von *ish* Saft, Kraft, Frische, Muth und *var*?), gleich ἱερός, in naher Verwandtschaft steht und der Begriff «heilig» bei den Griechen ursprünglich wohl ganz wörtlich einen Gegenstand bezeichnete, in dem man sich einen Geist verborgen dachte, einem Vorstellungskreise entnommen, in welchem sich noch heute jedes Naturvolk befindet.

Die Aphrodite von Paphos, eine altpeloponnesische Göttin, würde also durch jenen althellenischen Namen als Hüterin oder Bewahrerin der Geister, der Seelen bezeichnet. Auf die nähere Beziehung dieses Namens werden wir weiter unten eingehen dürfen. Hier sei constatirt, dass auch in dem Kultnamen der paphischen Göttin kein Hinweis auf semitischen Ursprung liegt.

Diese Vermuthungen mögen die oben zwischen Paphos und Amyklai aufgestellten Analogieen unterstützen. Freilich droht uns hier die Gefahr, dass wir abermals die Phönizierhypothese heraufbeschwören. Ernste Forscher halten sich wenigstens noch heute davon überzeugt, dass Hyakinthos und sein Fest phönizischen Ursprunges sind. Duncker (Gesch. des Alterth. V, S. 48) sieht darin eine Spur des Molochdienstes und Holm (Griech. Gesch. I, 118) meint: «In Lakonien war der Dienst der Aphrodite und das Fest der Hyakinthien von grosser Bedeutung. Hyakinthos hat einige Aehnlichkeit mit Adonis; so können wir hierin phönizischen Einfluss erkennen.» Aehnlichkeiten sind aber ganz wo anders zu suchen, zunächst doch wohl bei Kulten von unzweifelhaft hellenischem Character. Ein solches Heiligthum wäre der Tempel des delphischen Apollon. Wir haben erkannt, dass die beiden später als Apollon und Hyakinthos bezeichneten Wesen ein Götterpaar bildeten, welches von Anfang an in enger Beziehung zu einander gedacht war. Das Bild des einen stand über der Opferstätte des anderen und diese war ein Grab. Wir behaupteten, dass es sich um die Verbindung eines «himmlischen» mit einem chthonischen, eines lebenskräftigen mit einem bei den Todten weilenden Gotte handelte, welchen letzteren man als ἥρως mit derjenigen Bezeichnung belegte, welche allen ausgezeichneten Todten zukam. Im delphischen Adyton nun, dem ältesten und ehrwürdigsten Theile des Heiligthums, befand sich ein Tholos, ein kuppelförmiger Aufbau, bekannt unter dem räthselhaften Namen γῆς ὀμφαλός. Eine Reihe glaubwürdiger Zeugen besagt, dass der Omphalos das Grab eines mythischen Wesens war. Wer der Begrabene war, wusste man freilich nicht mehr genau, wie aus der Verschiedenheit der Angaben hervorgeht. Bald wird Dionysos, bald das von Apollon getödtete Ungeheuer Python,

terram fluentes mori, inde ad supera meantes in vitam reverti, non immerito existimatum est ... denique illam aethereaın terram physici vocaverunt et habitatores eius lunares populos nuncuparunt. Porphyr: de antro nymph. 29: Δύο δὲ στόμια Πλάτων (Rep. X, 13, p. 614) φησί, δι' οὗ μὲν ἀναβαινόντων εἰς οὐρανόν, δι' οὗ δὲ κατιόντων εἰς γῆν καὶ τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν ἥλιον τιθέντων καὶ σελήνην· καὶ διὰ μὲν ἡλίου ἀνιέναι, διὰ δὲ σελήνης κατιέναι. Jambl. de vita Pyth. 18, 82: τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη.

bald Apollon selbst genannt. Die Bezeichnung als Grab kann nicht aus der Luft gegriffen sein, sondern ist offenbar auf bestimmte todtendienstartige Ceremonieen gegründet. Deswegen findet sich der Omphalos wohl auch als Altar βωμός bezeichnet, wie er auf Vasendarstellungen geradezu auf einer altarartigen Basis ruhend abgebildet wird[1]). Auf Grabspenden, welche dem Dionysos im Adyton dargebracht wurden, deutet Lykophron (v. 206) hin:

σωτῆρα Βάκχον τῶν πάραιθε πημάτων
Σφάλτην ἀνευάζοντες, ᾧ ποτ' ἐν μυχοῖς
Δελφινίου παρ' ἄντρα Κερδῴου θεοῦ
Ταύρῳ κρυφαίας χέρνιβας κατάρξεται
ὁ χιλίαρχος τοῦ πολυρραίστου στρατοῦ.

Mit dem Dionysosgrab, also wohl auch mit dem Omphalos, wird in nächste Beziehung gesetzt eine goldene Bildsäule des Apollon, welche auch Pausanias (X, 24) bekannt war. Die Raubsucht der Phokier im heiligen Kriege hätte einen solchen Schatz schwerlich verschont, und es ist mit Recht vermuthet worden, dass der goldene Apollon jüngeren Datums und an die Stelle eines älteren Bildes getreten war. Sollten nicht Platon's (Rep. IV, 5) Worte, dass Apollon ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφάλου ἐξηγεῖται (vgl. Eurip. Ion 464: Φοιβήιος ἔνθα γᾶς μεσόμφαλος ἑστία παρὰ χορευομένῳ τρίποδι μαντεύματα κραίνει), ein Sitzbild des Apollon anzeigen, welches auf oder an dem Omphalos angebracht war? Wir hätten dann ein altes ἕδος von ähnlicher Anlage wie das amykläische: Apollon oben über einem Grabe thronend, sei es in einer wirklichen Bilddarstellung oder, was bei Platon möglicherweise auch verstanden werden kann, indem der Gott beim Weissagen auf dem Omphalos sitzend nur gedacht wurde. Die Rolle des Hyakinthos fiel also in Delphi dem Dionysos zu, der auch sonst mit Apollon gemeinsam als Besitzer des Tempels angegeben wird. Es wäre verführerisch, den Omphalos mit Varro (L. L. VII, 47) geradezu für ein Kuppelgrab oder für die Nachahmung eines solchen zu halten. Indessen blickt hier eine besondere Symbolik durch, da man anders die kuppelartige Erhöhung über der Erde nicht speciell dem Apollon als Sitz angewiesen hätte. Die Erklärung wäre auf einem scheinbar entfernten Gebiete zu suchen, in der Religion der

1) Varro De ling. Lat. VII, 47: Praeterea si quod medium id est umbilicus, ut pila terrae, non Delphi medium; et terrae medium non hoc sed Delphis in aede ad latus est quiddam ut thesauri specie, quod Graeci vocant ὀμφαλόν, quem Pythonos aiunt tumulos. Hesych.: Τοξίου βουνός· τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Σικυῶνι, βέλτιον δὲ ἀκούειν τὴν ἐν Δελφοῖς Νάπην λεγομένην· ἐκεῖ γὰρ καὶ ὁ δράκων κατετοξεύθη καὶ ὁ ὀμφαλὸς τῆς γῆς τάφος ἐστὶ τοῦ Πυθῶνος. Tatian. adv. Graec. 8, 251: ὁ δὲ ὀμφαλός τάφος ἐστὶ Διονύσου. Philoch. fr. 22 bei Malala ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν. βόθρον δέ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἡ σορός, ἐν ᾧ γράφεται· Ἐνθάδε κεῖται θανὼν Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης, vgl. Synkell. p. 162. Cyrill. c. Jul. X, p. 341, nach Deinarchos: ἀνηρῆσθαι καὶ αὐτὸν ὑπὸ Πέρσεως διατείνεται καὶ κεκηδεῦσθαι παρὰ τὸν χρυσοῦν Ἀπόλλωνα. August. Civ. D. XVII, c. 12, vgl. Lobeck: Aglaoph. p. 572—574. Nach Serv. ad Aen. III, 360 soll Dionysos dagegen in dem mantischen Dreifuss begraben sein, während Porphyrios (Vit. Pyth. XVI, p. 18) erzählt, Pythagoras hätte in Delphi auf das Grabmal des Apollon, ἐν τῷ καλουμένῳ τρίποδι, geschrieben: Hier liege Apollon, Sohn des Silenos, begraben. Einen ὀμφαλός gab es auch in Phlius (Paus. II, 13, 7) und nach der Troilosvase (Gerh.: Vasenbild. CXXXIV) zu urtheilen, auch im Tempel des thymbräischen Apollon. Ebendaselbst steht als Beischrift βωμός, womit für Delphi der Schol. zu Aesch. Eum. 34 zu vergleichen ist.

Römer. Wir meinen die Anlage des sogenannten Mundus. Der Mundus war bekanntlich eine tiefe halbkugelförmige Grube, seine Bedeutung wurde bereits vom alten Cato aus dem Namen präcis erschlossen. Derselbe sagte (Fest. p. 154): «Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est, forma enim eius est, ut ex his qui intravere cognoscere potui, adsimilis illi». Die Grube, das Bild eines umgekehrten Himmels, war den Dis Manibus, den Geistern der Verstorbenen, und den Göttern der Unterwelt geweiht. Wie leicht ersichtlich, liegt hier die naive Vorstellung zu Grunde, dass die Himmelskugel, von welcher die ganze Welt eingeschlossen wird, in zwei Hälften oder Halbkugeln zerfällt. Die eine derselben wölbt sich über der Erde, die andere liegt unter derselben im Dunkelen verborgen. Wie erstere das Reich der lichten, freundlichen und lebenspendenden Geister war, so der unterirdische Himmel das Gebiet der Todten und bösen Geister. Auch den Griechen waren diese Vorstellungen von altersher geläufig, wie man aus der Verehrung des Ζεὺς χθόνιος ersieht, des «unterirdischen Himmels». Der grosse Geist und Beherrscher dieser Welthälfte, in der Benennung mit ihr zusammenfallend, war zugleich Beherrscher der Todten. Im Kulte hatten sich die Römer eine Nachbildung der Unterwelt in jener himmelförmigen Grube zurechtgemacht. Da die Welt (mundus) noch eine obere Hälfte besitzt, so stellten sie auf die Grube einen kegel- oder cylinderförmigen Stein, den lapis manalis, offenbar nichts anders als ein Abbild des überirdischen Himmels[1]). Unter diesem Stein, wir denken uns nach Westen gerichtet, war ein Eingang in die unterirdische Grube, von Macrobius die faux Plutonis genannt. Nur zu bestimmten Zeiten wurde diese Thür zur Unterwelt geöffnet, wahrscheinlich um Opfergaben an die Unterirdischen hineinzubringen. Die Tage, an denen dieses geschah, wurden im Kalender mit «mundus patet» bezeichnet und waren gefürchtet, weil dann die ihres Verschlusses ledigen Geister umzugehen pflegten. Die Symbolik des mundus lässt sich nun bei den Kultanlagen von Delphi und Amyklai wiedererkennen. Der Omphalos, auf welchem Apollon seinen Sitz hatte, war das Abbild des gewölbten oberen Himmels. Nicht der Omphalos selbst war ein Grab, wie die oben angeführten Gewährsmänner behaupten, wohl aber bedeckte er ein Grab und zwar nach der glaubwürdigsten Angabe das des Dionysos. Die Worte des Philochoros über das Dionysosgrab bei Malala (II, p. 18) lauten nach dem überlieferten Texte: βόθριον δέ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἡ σορος, nicht βάθρον, wie man bei Synkellos (p. 162) liest. Βόθρος ist die Opfergrube der unterirdischen Götter und der Todten, entsprechend dem unteren Theile des mundus. Hier weilt Dionysos, und sein Aufenthalt wird erst alle drei Jahre unterbrochen, wenn die Thyiaden während des Opfers der Ὅσιοι ihn «wecken»

---

1) In Zeiten grosser Dürre pflegte man den lapis manalis durch die Stadt zu schleifen oder zu wälzen, worauf, wie man glaubte, alsbald Regen erfolgte. Wie jeder Zauber sich symbolischer Stellvertretung bedient, so vertrat bei diesem Regenzauber der über die Felder gewälzte Stein den regenbringenden Himmel, der aus seiner Ruhe aufgeschüttelt und auf die Felder gelenkt werden sollte. Aehnliche Bräuche finden sich bei verwandten Volkern (die Nachweise bei Preller: R. M.[3] I, 354). Mit scheinbarem Recht leiteten die Alten lapis manalis von manare ab (vgl. Preller, a. O.), während die Beziehung zum mundus sachlichen also auch lautlichen Zusammenhang mit manes mani sicher stellt (vgl. d. oben citirte Stelle aus Paulus).

(ἐγείρωσι), wie Plutarch (De Is. et Osir. 35) sich ausdrückt. Wir werden daran erinnert, dass die elischen Thyiaden ihren parakletischen Hymnos mit den Worten ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε begannen (Plut. Qu. Gr. 36). Auch in Delphi hätte man ihn einen Heros nennen können und zwar den Heros des Apollon, wie Hyakinthos in Amyklai. Am Grabe des letzteren war dargestellt, wie der Heros aus der Unterwelt in den Himmel geführt wurde (Paus. III, 4, 4); dieselbe Idee kehrt in folgender Definition des lapis manalis wieder: Manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animas inferorum ad superos manarent, qui dicuntur Manes (Paul. p. 128). Das ostium Orci oder die faux Plutonis finden wir in der ehernen Thür des Hyakinthosgrabes wieder, durch welche am Todtenfesttage der Hyakinthienfeier die Spenden hinabgegossen wurden. Der Glaube, dass die Oeffnung des Mundus («mundus patet») die Gespenster der Todten befreie, findet eine Art Analogie, wie man übrigens längst erkannt hat, in Athen, wo während des Dionysosfestes im Monat Anthesterion jedermann seine Hausthür gegen die umgehenden Spukgeister verwahrte.

Diesen Aehnlichkeiten gegenüber können einige Unterschiede zwischen der griechischen Kultanlage und der römischen die von uns angestrebte Vergleichung nicht verhindern. Was sie namentlich unterscheidet, ist im Grunde ein unterscheidendes Merkmal der Religionen beider Völker. Während die Hellenen ihre Kulthandlungen an lebendig gestaltete und individuell ausgebildete Götter richteten, verharrten ihre italischen Nachbarn noch bei allgemeineren, unklar umrissenen Geisterwesen. Auf Einzelheiten wie die, dass der Apollon von Amyklai zwar über einem erhöhten βωμός thronte, dieser aber nicht für rund, kugelförmig u. dgl. ausgegeben werden kann, ist kein grosses Gewicht zu legen. Für diesen Throntypus werden wir in Delphi im Verlaufe dieser Untersuchungen eine annähernde Analogie aufdecken.

In die Reihe dieser typischen griechisch-römischen Kultanlage glauben wir auch das paphische Heiligthum stellen zu müssen. Auf die Analogieen zu Amyklai haben wir bereits hingewiesen. Mit Delphi hat Paphos einen wichtigen Vergleichspunkt. Das Lexikon des Hesychios bietet nämlich folgende Notiz: γῆς ὀμφαλός· ἡ Πάφος καὶ Δελφοί. Schwerlich kann das anders verstanden werden, als dass in Paphos ein ähnliches Mal vorhanden war, wie in Delphi. Die alten Schriftsteller reden wiederholt von einem kegelförmigen Symbole der Aphrodite in Paphos. Auf den paphischen Münzen findet sich dieser Kegel abgebildet innerhalb einer Nachbildung des Tempelgebäudes. Die Erklärer sind bis jetzt beharrlich dabei geblieben, diesen heiligen Kegel entweder für ein Phallossymbol zu erklären oder für den elementaren Versuch einer menschlichen Statue[1]). Wir möchten anstatt dieser nicht unge-

---

1) Den paphischen Steinkegel beschreiben mit einigen Abweichungen Tac. Hist. II, 3: simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exsurgens et ratione obscura. — Max. Tyr. Diss. 8, 8: Παφίοις μὲν ἡ Ἀφροδίτη τὰς τιμὰς ἔχει, τὸ δὲ ἄγαλμα οὐκ ἂν εἰκάσαις ἄλλῳ τῳ ἢ πυραμίδι λευκῇ. Serv. ad Aen. I, 714: Apud Cyprios Venus in modum umbilici vel, ut quidam volunt metae, colitur. Philostr. V. Apoll. III, 58: προσπλεῦσαι Κύπρῳ κατὰ τὴν Πάφον, οὗ τῆς Ἀφροδίτης ἕδος, ὃ ξυμβολικῶς ἱδρυμένον θαυμάσαι τὸν Ἀπολλώνιον. Die irrthümliche Deutung als Bild wiederholt noch Furtwängler in Roscher's Wörterb. d. Myth., Bd. I,

suchten Erklärungen es vorziehen, hierin den Omphalos von Paphos zu sehen, umsomehr als auch das delphische Symbol sich in Form eines Kegels abgebildet findet. Der Name γῆς ὀμφαλός hat schon im Alterthume Missverständnisse erzeugt. Ursprünglich bedeutete nämlich ὀμφαλός nicht etwa bloss die Nabelhöhlung, sondern jede ähnliche Höhlung oder Erhöhung, wie z. B. den Schildbuckel, einen runden Knopf, den Napf der Eicheln, die Krönung eines Gewölbes u. s. w. Von dem Gebrauche, den Schildbuckel (umbo) so zu nennen, womit schon der Dichter der Ilias wohlvertraut ist, übertrug man das Wort auf den Mittelpunkt einer Fläche im Allgemeinen. So hiess ὀμφαλός θαλάσσης der Mittelpunkt des Meeres und γῆς ὀμφαλός der Mittelpunkt der Erde. Diese übertragene Bedeutung kann nicht der ursprüngliche Sinn des γῆς ὀμφαλός in Delphi gewesen sein, da sich die lokalen Verehrer des Apollon schwerlich einer solchen Ueberhebung von vornherein schuldig gemacht hätten. Zutreffend erschien diese Beziehung erst nach vielen Jahrhunderten, wo die ganze Welt nach dem berühmten Orakel pilgerte. So findet sie sich überaus häufig bei den attischen Dichtern und ist bei Hesychios ganz natürlich auch auf Paphos übertragen. Hierbei übersah man, dass weder Delphi noch Paphos, sondern nur ein heiliges Symbol aus Stein so hiess, welches je in einem Tempel an beiden Orten sich befand. Da die Bedeutung eines Himmelssymboles unverkennbar ist, so erklären wir, der Urbedeutung des Wortes gemäss als einer sich über eine Fläche erhebenden Höhlung oder Erhöhung, γῆς ὀμφαλός für die sich über der Erde wölbende Erhöhung. Es war ein Abbild der Himmelsrundung. Vielleicht stand dieses Symbol in Paphos über dem Grabe der Aphrodite, zu deren Kult es, nach den Münzen zu urtheilen, in engster Beziehung stand.

Wenn also die Anlage des amykläischen Kultes ebensowenig auf phönizischen Ursprung hinweist, wie der paphische, so bedarf es, um entscheidende Klarheit hierüber zu gewinnen, einer Erklärung der Namen Hyakinthos und Kinyras, der beiderseitigen Träger des Kultes. Unter dem Appellativum ὑάκινθος verstanden die Griechen bekanntlich eine Blume, entweder die blaue Schwertlilie (Iris germanica) oder den Gartenrittersporn (Delphinium Aiacis). Diesen Blumennamen hat man mit ἴον (Fίον) und viola in Verbindung gebracht, von dem es durch ein dreifaches Suffix, die beiden Deminutivsuffixe -ακ(σ) und -ινθ und die Endung-ος abgeleitet sein soll[1]). Wollte man nun die Richtigkeit dieser Etymologie auch zugeben, so kann von einer ähnlichen Ableitung des Heroennamens nicht die Rede sein. Einen mächtigen und bedeutenden Gott wie Hyakinthos, das Gegenbild des Apollon, ein kleines kleines Veilchen zu nennen, wäre einfach unsinnig. Die Homonymie bleibt räthselhaft und wird durch die ätiologische Fabel der Alten, welche den Namen vom Heros auf die Blume übertrug, für uns nicht aufgeklärt. Welcher gemeinsame Wortsinn, so müssen wir fragen, liegt beiden Benennungen

---

S. 407 «Hier auf Cypern, sagt Furtwängler, ward sie in ihrem uralten Heiligthume zu Paphos in Gestalt eines Kegels verehrt; zahlreiche Münzen der römischen Zeit zeigen uns den Tempel mit dem Idole; der Kegel endet oben immer in einen Knopf, zuweilen sind auch armartige Ansatze angegeben (die einzelnen Munzen variiren sehr; eine abgebildet D. d. a. K. 2. 285e vgl. 285 ff.); auch hier wie bei manchen anderen sogenannten anikonischen Idolen wird eine primitive Nachbildung menschlicher Gestalt zu Grunde liegen».

1) Curtius: Grdz. d. griech. Etym.[5], S. 571.

zu Grunde? Bei der Behandlung griechischer Götter- und Heroennamen muss es das erste sein, etwaige lautgesetzliche Veränderungen zu eliminiren. Die ursprüngliche Namensform wiederherzustellen, dient ferner die Vergleichung zunächst mit anderen Götternamen, dann mit Eigennamen überhaupt. Wir setzen voraus, dass Ὑά-κινθος ein Compositum ist, dessen erster Bestandtheil sich auch in Ὕη, dem Namen der Semele, und in Ὕης, Ὑεύς, Beinamen des Dionysos, erhalten hat. Dieser Gott heisst aber auch Εὔαν Εὔας (-αντ), Σάβος Σαβάδιος Σεβάδιος Σεβάζιος, seine Gefährten, die Silenen, Σαυάδοι, Σευίδαι und Σάβοι. Alle diese Namen lassen sich unschwer auf die Grundform ΣεϜαντ- oder ΣαϜαντ- zurückführen. Ὑα- in Ὑάκινθος ginge also zunächst auf συα- (sua), dieses auf σεϜα- oder σαϜα- zurück. Das zweite Element -κινθος stellen wir zu κινέω κίνυμαι. In κίνδαξ und ὀνοκίνδιος (Pollux I, 185) schliesst der Stamm mit einem Dentallaute, welcher unter dem Einflusse der vorangehenden Nasalis leicht der Aspirirung unterlag [1]). Wie ὀνοκίνδιος der Treiber oder Beweger eines Esels (ὄνος), so dürfte Ὑά-κινθος oder Ὑα-κίνθιος (*ΣεϜα-κινθjος) der «Beweger» des im ersten Bestandtheile des Compositums enthaltenen Begriffes sein. Savitar war der Name eines Sonnengottes bei den Indern, Saeturnus (aus Saveturnus) der eines italischen. Im Griechischen drückt αὔω, εὔω «sengen», «dörren» die Thätigkeit der Sonne aus. Beide Verba gehen nach dem dialektischen σαυκός «trocken» zu urtheilen, auf einen Stamm σαϜ- σεϜ- zurück (Curtius: Etym. Gr.[5], p. 193). Hierher gehören goth. *sauil*, lat. *sol*, gr. ἠέλιος ἥλιος, ἀβέλιος aus *σαϜέλιος. Ὑάκινθος hiesse also aller Wahrscheinlichkeit nach der «Sonnenbeweger». Diese Vermuthung möge erstens dadurch unterstützt werden, dass Apollon, ein alter Feuer- und Lichtgott, bei den Griechen in specielle Beziehung zum Sonnenfeuer gebracht war. Zweitens kommt hier die Festzeit der Ὑακίνθια in Betracht, über welche neuerdings Latyschew und E. Bischoff gehandelt haben [2]). Beide Gelehrte kamen im Gegensatze zu Unger's Ansatze zum Resultat, dass der spartanische Ἑκατομβεύς, der Monat der Hyakinthienfeier, dem attischen Σκιροφοριών, dem sommerlichen Sonnenwendmonate, unserem Juni-Juli, entsprach. Die Ὑακίνθια waren also das «Sonnenwendfest», welches alle europäischen Völker von uralten Zeiten her mit besonders grosser Feierlichkeit begingen. Während die Spartaner als Dorier [3]) ihr Jahr mit dem Herbstaequinoctium begannen, scheinen die Hyakinthien, nach den erhaltenen Beschreibungen zu urtheilen, eine ältere Neujahrsfeier gewesen zu sein. Die vordorische Bevölkerung von Lakonien, von denen die Spartaner das amykläische Fest ererbten, hätte sich als Jahresperiode die Sommersonnenwende gesetzt, wie die Attiker und andere hellenische Stämme. Hierdurch erklärt sich auch am Besten die Zusammensetzung des Festes aus einer Todten- und einer Freudenfeier. Das Altjahr, dessen Tod man alljährlich feierte, stand bei Griechen und Italikern unter der Gewalt eines chthonischen Wesens, wie z. B. Διόνυσος und Saeturnus (aus Savetornos der «Sonnendreher»?) beweisen.

---

1) Curtius: Gdrz., S. 522; G. Meyer: Gr. Gr., § 209.

2) G. F. Unger: Der Isthmientag und die Hyakinthien, Philologus XXXVII, S. 13 ff. В. В. Латышевъ: О нѣкоторыхъ эолическихъ и дорическихъ календаряхъ, С.-Пб. 1883, S. 133 ff. E. Bischoff: De fastis Graecorum antiquioribus, Leipz. Stud. z. cl. Phil. VII, S. 369 ff.

3) E. Bischoff, a. O., S. 368.

Zur Wahrscheinlichkeit unserer Etymologie trägt noch Folgendes bei: ὑάκινθος hat eine schlagende Parallele in dem Blumennamen ἡλιό-τροπος, trüge also den Namen von der Zeit der jährlichen Wiederkehr, dem Frühlinge[1]).

Für das hohe Alter des griechischen Hyakinthienfestes scheint eine römische Parallele zu sprechen. Viermal jährlich, nach dem Kalender am 14 März, 7 Juli, 21 August und 15 December, feierten die Römer die Consualia. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die vier Festtermine nicht bloss mit den vier Jahreszeiten, sondern auch speciell mit den vier Hauptpunkten des Sonnenumlaufes zusammenhängen, den beiden Aequinoctien und beiden Solstitien. Hierdurch widerlegt sich die schon im Alterthum behauptete und neuerdings häufig wiederholte Ableitung des Namens von conserere, da man nicht viermal jährlich säet, also auch kein «Säefest» zu feiern hätte. Consualia ist abgeleitet von *consuus, nicht etwa wie neuerdings Jordan (Preller: Röm. Myth. 3 Aufl., II, 24. Anm.) vorschlägt, von einem übrigens nicht einmal existirenden Participium consus -a-um von condo, da es sonst Consalia, nicht Consualia heissen müsste. Da aber Consualia jedenfalls von Consus, dem Gotte, dessen unterirdischer Altar im Circus Maximus bei Gelegenheit des Festes aufgedeckt wurde, nicht getrennt werden darf, so bleibt nur die Annahme möglich, dass Consus aus Consuus verkürzt ist. Wenige Tage nach den Consualien des August fand in der Regia ein feierliches Opfer an die Ops Consivia statt. Dieser Beiname der Ops ist offenbar verwandt mit dem Namen Se(v)ia einerseits, andererseits mit jenem vorauszusetzenden Götternamen Consuus. Nach Analogie von Djev- Jov-Ju- wäre nämlich Consuus aus Consovus, dieses aus Consevus entstanden, wozu sich Consivia, aus Consevia assimilirt, stellt. Die Seia Sevia, (Plin. H. N. XVIII, 8) deutet darauf hin, dass wir in jenem *Consevus und dem davon abgeleiteten Consivia ein Compositum vor uns haben. Die Beziehung des Wortes auf den Sonnenlauf und die Zeitrechnung haben wir oben schon angedeutet. Wir können uns deshalb nicht enthalten, in diesem räthselhaften Namen denselben Nominalstamm *sev- sav-* wiederzufinden, wie in Ὑά-κινθος. In Consualia dürfte ein inlautendes *d* der leichteren Aussprache wegen ausgeschieden sein, wie in arśi für *ardsi von ardeo. In umgekehrter Folge kehren die beiden Elemente der Composition in saeculum aus *save-condlum (wie scala aus *scandla) wieder. Die Bedeutung einer längeren Zeitperiode, sei es einer γενεά, zu 30 Jahren gerechnet, oder eines Jahrhunderts, könnte recht wohl verallgemeinert sein aus der Bezeichnung eines Sonnencyklus. Bei den Umbrern bedeutete das Wort in der Form zicolom die kürzeste Sonnenperiode, Sonnenwendung, den Tag. Sehr merkwürdig ist es, dass die alten ludi saecu-

---

1) G. F. Unger: Philologus XXXVII, S. 28: «Der Hyakinthos der Alten entsteht mit dem Eintritt des Frühlings, vgl. Ovid. Met. 10, 164:

quotiesque repellit
Ver hiemem Piscique Aries succedit aquoso
Tu toties oreris viridique in cespite flores.

Philostr. Imag. I, 24: ἀνάγνωθι τὴν ὑάκινθον, γέγραπται γὰρ, καί φησιν ἀναφῦναι τῆς γῆς ἐπὶ μειρακίῳ καλῷ καὶ θρηνεῖ αὐτὸ ἅμα τῷ ἦρι». Einer ähnlichen Beziehung entsprang der Name der attischen Ὑακινθίδες. Diese sechs Jungfrauen sind offenbar identisch mit den sechs Ὑάδες. Das Sternbild der letzteren befindet sich im Zeichen des Stiers wie auch die Pleiaden. Der Frühaufgang der Pleiaden und das Eintreten der Sonne in jenes Thierzeichen fällt bekanntlich nach dem ältesten griechischen Kalender mit Frühlingsanfang zusammen.

lares mit dem Opfer an Dis pater begannen, welches auf einem zu diesem Zwecke jedesmal ausgegrabenen unterirdischen Altare des Terentum vollzogen ward, genau so wie das Consusopfer zu Beginn der Consualia im Circus Maximus. Eine Beziehung auf den Sonnenlauf kann auch daraus erschlossen werden, dass Augustus bei der Reform der Saecularspiele Apollon als Gott derselben substituirte.

Ueber die Feier der Consualia im August erfahren wir, dass sich an die chthonische Feier circensische Wagenspiele schlossen und dass die Pferde und Maulthiere der ganzen Stadt, von der Arbeit ruhend, mit Blumen bekränzt wurden. Ausserdem überliess sich die ganze Stadt dem Festjubel, in welchem es an derben Lustbarkeiten nicht fehlte. Vergleichen wir damit die Schilderung des Hyakinthienfestes, die uns Athenaeus (IV, 139 D) aus Didymos aufbewahrt hat. An dem mittleren der drei Festtage, heisst es hier, beginnt ein buntes Schauspiel und eine prächtige und grosse Feier. Jünglinge schlagen die Cither und besingen den Gott. Andere ziehen reich geschmückt auf Pferden um das Theater. Von den Jungfrauen fahren die einen auf prächtig geschmückten Wagen, andere ziehen mit aneinander gereihten Wagen zu einem Wettrennen auf. Die ganze Stadt befindet sich in Bewegung und Freude. Jeder opfert und schmaust mit seinen Freunden und Sklaven zusammen. Euripides (Hel. 1470) gedenkt der κῶμοι Ὑακίνθου, was an die Bauernspässe der Consualia erinnert, wie das circensische Wagenrennen in dem Agon von Amyklai, das Consusopfer auf dem unterirdischen Altare in den durch eine Thür unter den Hyakinthosaltar hinabgespendeten Opfern wiederkehren. Die Verwandtschaft, wir wagen nicht zu sagen Identität, der Namen Sevakinthia und Condsevalia mag als letztes Moment hinzukommen, um die Grundlage beider Feste in eine uralte gräkoitalische Periode hinaufzuverlegen, wo von phönizischen Kultstiftern nicht die Rede sein konnte.

In seinem Verhältnisse zu Apollon entsprach dem Hyakinthos von Amyklai in Delphi der Gott Dionysos. Letzterer theilte sich mit Apollon nicht nur in den Besitz des Tempels, sondern auch in die Herrschaft über das Jahr der Delphier. Die drei Wintermonate hindurch löste er nach dem Glauben Apollon ab[1]). Welcker (Gr. Götterl. I, 429 ff.) hat auf das Ueberzeugendste die Rolle des Dionysos als die einer Gottheit der Sonne, nämlich der den Menschen und der Oberwelt abgekehrten, definirt. Es ist die Nachtsonne, die in der Unterwelt weilt, und die Wintersonne, welche unter der Leitung und Fürsorge des Dionysos standen, ebenso die Altjahrsonne, welche ihren Lauf beschlossen hat und in die Unterwelt zurückgekehrt ist. Ein chthonisches Wesen von ähnlicher Bedeutung muss auch Kinyras ursprünglich gewesen sein. In einer kyprischen Glosse Hesych's heisst es: τὸ κιναύρου ψῦχος· ἡ ἅμα ἡμέρᾳ, die Kyprier nannten also die nächtliche, kurz vor Sonnenaufgang eintretende Kälte κιναύρου ψῦχος. Dieses Wort κίναυρος oder κιναύρας hat eine allzugrosse Aehnlichkeit mit Κινύρας, welches doch unzweifelhaft auch einst ein Appellativum von ganz bestimmter Bedeutung

1) Plut. de EI ap. Delph. 9: τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν τῷ παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου κατακαλοῦνται τὸν θεόν (Διόνυσον).

war. Nichts steht im Wege, beide Worte auf κινϜαρ- zurückzuführen, indem einerseits der dumpfe U-laut den folgenden helleren Vokal verschlang, andererseits die «Metathesis» von Ϝαρ- zu αὐρ- stattfand, analog derjenigen von Ϝερύς (sanskr. *váras, urús*) zu εὐρύς. Kinyras erscheint demnach als ein nächtliches Wesen, dessen Thätigkeit mit dem Sonnenaufgang zusammenhängt. Sehen wir uns nun unter den griechischen Personennamen um, so begegnet uns in Dialektinschriften der Name ΞένϜαρος. In des Lukianos Wahrer Geschichte (II, 25) kommt dagegen als Vater des Κινύρας ein Σκίνθαρος vor. Kinyras soll die Helena geraubt haben, von Menelaos aber ereilt und bestraft worden sein. So travestirend die Zuthaten dieser Erzählung sind, so wird sie sammt jenen Namen irgendwoher dem griechischen Mythenschatze entnommen sein. Σκίνθαρος, ΞένϜαρος und Κινύρας gehen auf die Grundform ΣκένδϜαρος zurück, welche um den inlautenden dentalen Mittellaut erleichtert wurde [1]).

Verfolgen wir den uns vorliegenden Namen in seinen verschiedenen Gestaltungen, so führt uns dieser Weg abermals nach Delphi zurück. Es handelt sich zugleich um eine Thatsache, die, wie wir vermuthen, mit Unrecht Eigenthum der griechischen Literaturgeschichte geworden ist. Im Naos des delphischen Tempels stand nicht weit vom Hauptaltar ein geheiligter Thron, θρόνος Πινδάρου genannt. Pausanias (X, 25, 5) beschreibt ihn mit folgenden Worten: σιδήρου μέν ἐστιν ὁ θρόνος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὁπότε ἀφίκοιτο εἰς Δελφούς, καθέζεσθαι τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν ὁπόσα τῶν ᾀσμάτων ἐς Ἀπόλλωνά ἐστιν. Wenn nun schon hierin eine ganz ausserordentliche und auffallende Ehrenbezeugung lag, so wissen die Pindarbiographen von noch grösseren Auszeichnungen des Dichters zu berichten. So erzählt Eusthathios (Βιογράφοι, ed. Westerm., p. 92), Apollon soll den Pindaros geliebt haben und zwar so sehr, dass letzterer einen Theil der Opfer des Apollon erhielt und der Priester deshalb beim Opfer zu rufen pflegte: Πίνδαρος ἐπὶ τὸ δεῖπνον τῷ θεῷ oder Πίνδαρος ἴτω ἐπὶ τὸ δεῖπνον τοῦ θεοῦ. Nach anderen aber hätte der Neokoros, wenn er den Tempel abschloss, allabendlich gerufen: Πίνδαρος ὁ μουσοποιὸς παρίτω πρὸς τὸ δεῖπνον τῷ θεῷ. Thomas Magister giebt den Anruf nach der ersten Version, die Vita Vratislav. nur nach der dritten, während Plutarch (De sera num. vind. c. 13) sagt: ἀναμνήσθητι δὲ τῶν ἔναγχος τῶν θεοξενίων καὶ τῆς καλῆς ἐκείνης μερίδος, ἣν Πινδάρου κηρύττουσι λαμβάνειν ἀπογόνους. Bei dieser Geschichte war nicht einzusehen, wie der Dichter noch Jahrhunderte nach seinem Tode zum Genusse des Opfermahls eingeladen werden konnte. Deshalb umging Plutarch die Schwierigkeit dadurch, dass er an die Stelle des Pindaros dessen Nachkommen setzte, noch gewandter aber der Verfasser des sogenannten γένος Πινδάρου, indem er das Opferfleisch von Delphi nach Theben schicken liess, wo die Nachkommen des Pindaros wohnten. Von diesen Umdeutungen und Zudichtungen befreit, hat die Notiz über den Pindaroskult alle Ansprüche auf Authenticität. Selbstverständlich ist ὁ μουσοποιός, der Zusatz in der dritten Version, entweder unnütz oder falsch. Wir sind davon überzeugt, dass es sich gar nicht um den Dichter Pindaros gehandelt

1) Ueber Erleichterung dreifacher Consonanz durch Verdrängung des mittleren Consonanten vgl. Brugmann: Gr. Gr., § 59.

hat, sondern um einen in Delphi neben Apollon verehrten ἥρως gleichen Namens. Das Zusammenfallen eines Personen- mit einem Heroennamen ist etwas durchaus Gewöhnliches und durch das ursprüngliche Namensystem der Griechen vielleicht geradezu Gebotenes. Verwechselungen eines obscuren Lokalheros mit einer berühmten historischen Person konnten dadurch nicht bloss leicht entstehen, sondern sind in der That, wie sich an weiteren sicheren Beispielen nachweisen lässt, mehrfach vorgekommen[1]). Verstehen wir uns also zur Annahme der obenerwähnten Vermuthung, so wird erst begreiflich, was Eustathios von der Liebe Apollon's zu Pindaros erzählt, welchen Punkt noch E. v. Leutsch «verkehrt und dunkel» finden musste. Der Heros Pindaros galt offenbar als Geliebter Apollon's, wie Hyakinthos, Kinyras, Branchos, Linos und andere Kultgenossen desselben Gottes. Dass ein Heros an Verehrung und Opfer eines Gottes theilnimmt, ist in der dualistisch gefärbten Religion der Hellenen eine vielfach bezeugte Thatsache. Eben durch jene Annahme erklärt sich auch die rituelle Einladung (παράκλησις) des Pindaros. Endlich werden wir von der ungeschickten Fabelei des Pausanias über den θρόνος Πινδάρου befreit. Dieses heilige Stück erinnert an den Thron zu Amyklai, der sich über dem Hyakinthosaltare erhob. Offenbar hatte er die gleiche symbolische Bedeutung. Wenn endlich die Angabe genau ist, dass der Neokoros beim Zuschliessen des Tempels, also am Abend, den Pindaros herbeirief, so erinnern wir daran, dass Heroenopfer in der Regel Abends oder Nachts stattzufinden pflegten[2]).

Unsere Vermuthung über den delphischen Pindaros kann auch auf seinen Namen gestützt werden. Vergleichen wir denselben mit Σκίνθαρος, ΞένϜαρος und Κινύρας, so dürfen wir auf Grund folgender Erwägungen an eine Verwandtschaft denken. Bekanntlich zeigt das Griechische, wie auch andere Sprachen, die Erscheinung, dass nach anlautendem Sibilanten durch Umspringen der Articulationsstelle Wechsel des auf den Sibilanten folgenden Explosivlautes eintrat. So steht σπινθήρ neben *scintilla*, σφαρίζω neben σκαρίζω, andererseits σκῦλον neben *spolia*. So kann also Πίνδαρος, lautgesetzlich verändert aus *ΣπίνδϜαρος, einem älteren *ΣκίνδϜαρος gleichstehen. Dieses Wort, welches wir für ein Compositum halten müssen dürfte erstens durch σκινδ σκινθ- σπινδ- ξεν(δ)- σκεν(δ)- zu der von den Indogermanisten aufgestellten Wurzel *skand* gehören, welche durch die griechischen Worte ξανθός *(σκανθός), ξουθός

1) Indem wir uns vorbehalten, auf dieses interessante Thema bei einer anderen Gelegenheit zurückzukommen, begnügen wir uns hier, nur ein Beispiel anzuführen. Der Kaiser Julianus behauptete in einer seiner Reden (Or. 6, p. 200), Krates, der stoische Philosoph, sei in Athen so hoch geehrt gewesen, dass man über die Hausthüren schrieb: Εἴσοδος Κράτητι ἀγαθῷ δαίμονι. Schätzte man die Verdienste jenes würdigen Philosophen auch noch so hoch, so hatte Athen doch genug erlauchtere Geister erzeugt, welche jener Ehre ungleich würdiger gewesen wären. Hier liegt ganz augenscheinlich eine Verwechselung vor. Der gute Hausgeist Κράτης entspricht dem deutschen *skrato, skrat*, slav. *skret*, finn. *kratti* (J. Grimm: D. Myth., p. 396 ff.), noch heute bei den Esthen ein beliebter und glückbringender Hausgast. Wenn im Griechischen trotz der Beliebtheit der Anlautgruppe σκ — deren erster Bestandtheil σ häufig geschwunden ist (G. Meyer: Gr. Gr., § 249), so kommt die dreifache Consonanz σκρ — im Anlaut überhaupt nicht mehr vor (a. O., § 255). Dasselbe Wesen ist also auch unter dem θυρεπανοίκτης bei Plut. qu. conv. 9, 1, 6 und Diog. La. 6, 5 n. 2 zu verstehen.

2) Schol. Pind. Isthm. III, 110: ἔθος πρὸς δυσμὰς ἱερουργεῖν τοῖς ἥρωσι. Diog. Laert. VIII, 33: ἥρωσι θύειν ἀπὸ μέσης ἡμέρας; vgl. Etym. M., p. 468: ἀπὸ δὲ μεσημβρίας ἔθυον τοῖς καταχθονίοις. Eust. ad Iliad. VIII, 65: τὸ γὰρ μεσημβρινὸν τοῖς κατοιχομένοις ἀπένεμον εἰς χοάς.

σπινθήρ und die lateinischen *candor*, *candere*, *in-cendere*, *cicindela*, *scintilla* repräsentirt wird[1]). Allen gemeinsam ist der Begriff des Leuchtens oder Brennens. Die Beziehung auf Licht und Feuer der Sonne ging auch für die uns beschäftigenden Personen aus den Thatsachen des Kultus hervor.

Auf den zweiten Theil des Compositums wirft der Ausdruck κινάρου ψῦχος für die Kälte bei «Sonnenaufgang» ein gewisses Licht. Wir denken an denselben Stamm *ver-var-vor*, der uns in ἀείρω, ὄρος, οὖρος entgegentritt (Curtius, Grdz., 348)[2]). Κινύρας wäre also ein Lichtwesen, welches dem Apollon zur Seite steht und die besondere Aufgabe gehabt hätte, die Sonne in Bewegung zu setzen, sie aus der dunklen Erde emporzuheben. Seiner Thätigkeit mochte man die Morgendämmerung zuschreiben. Das königliche Priestergeschlecht von Paphos betrachtete ihn als Ahnherrn. Nun erfahren wir noch von einem zweiten Geschlechte, welches neben den Κινυράδαι bestand. Dieses waren die Ταμιράδαι, Nachkommen eines angeblichen kilikischen Sehers Ταμίρας oder Ταμύρας[3]). Vergleicht man skr. *tamas*, *tamisra*, *tamira*, *tamra* «Dunkel, Nacht», lit. *tamsras*, lat. *tenebrae* (für *temesrae*), *temere*, ahd. *demar*, so liegt es nahe, in diesem zweiten Heros ein Gegenstück zum Κινύρας zu erkennen, ein Wesen, welches am Abend das Dunkel hervorbringt[4]). Wie es scheint, liegt, wenn auch nur in undeutlichen Umrissen, dieselbe Conception vor, wie bei den Dioskuren, den Herren des Morgen- und Abendsternes, zugleich der Morgen- und Abenddämmerung. Von diesen göttlichen Zwillingen, die im Glauben aller indogermanischen Völker vorkommen, leiteten sich offenbar die beiden vornehmsten Geschlechter von Paphos ab. Obgleich wir nur eines derselben im Besitze der Königswürde sehen, so möge hier doch an das Zwillingspaar erinnert werden, von dem die beiden Königsgeschlechter Sparta's abstammen und an die beiden Ahnherren des römischen Volkes. Wir sind der persönlichen Ueberzeugung, dass Quirinus, der

---

1) Ueber die Verzweigungen dieses alten Wurzelwortes vgl. Ahrens: Or. u. Occ. III, S. 1 ff.

2) Mit κινύρα (Septuag. Joseph.) oder κινυρή (Etym. Magn.), dem gräcisirten Kinnor «Harfe» hat Κινύρας unmöglich etwas zu thun. Von beiden zu trennen ist κινύρεσθαι «um einen Todten klagen», darauf «klagen», «heulen», «trauern». Dieses Wort dürfte mit κενέβρειος verwandt sein, durch θνησίδιος, νεκριμαῖος erklärt, τὰ κενέβρεια «Aas». Wir denken an Zusammenhang mit skr. kshinâti, gr. φθίνειν ψίνεσθαι σπίνος.

3) Tac. Hist. II, 3: Fama recentior tradit, a Ciuyra sacratum templum; sed scientiam artemque accitam et Cilicem Tamiram intulisse, atque ita pactum, ut familiae utriusque posteri caerimoniis praesiderent. Mox, ne honore nullo regium genus peregrinam stirpem antecelleret, ipsa quam intulerant scientia hospites cessere. Tantum Cinyrades sacerdos consulitur. Zum Kilikier ist Tamiras wohl aus keinem anderen Grunde geworden, als wie auch Kinyras (vgl. oben S. 32).

4) Auch dem Hyakinthos wird ein Bruder beigesellt, Namens Κυνόρτας. Der Name scheint mit *vert-vart-* «wenden, drehen» zusammenzuhangen, wovon *vertere* und / αρτ- in ῥατάνη äol. βρατάνα, wenn man es nicht, mit Unger (Philol. Bd. 37, S. 21), auf ὄρνυμι, *oriri* zurückführt. Von dem vierhändigen Doppelbilde in Amyklai sagt Hesych.: Λάκωνες δὲ Κουρίδιον καλοῦσι τὸν παρ' αὐτοῖς τετράχειρα Ἀπόλλωνα. Unger (a. O., 26) führt κουρίδιον auf den Nominativ κουρίδιον zurück, ein vorausgesetztes Deminutivum von κοῦρος. Der Sinn passt wenig zu einem Doppelgotte. Wir gestatten uns, Κουρίδιος für eine Verballhornung von Κοῦροι Διός zu erklären. Die Dioskuren sind Geister, welche Auf- und Untergang der Sonne bewirken, der Morgen- und Abenddämmerung vorstehen. Morgen- und Abendstern sind deswegen ihre Symbole. Zu beachten ist daher, dass Hyakinthos der Sage nach vom Diskos des Apollon getödtet wird, wohl der Sonnenscheibe, welche Dämmerung und Morgenstern verschwinden lasst.

andere Name des Romulus, nichts anderes als *Quinirus und mit Κινύρας identisch ist[1]). Quirinus hiess aber auch Mars, der Gott, welcher am meisten dem griechischen Apollon entsprach, also ein Licht- und Feuergott mit chthonischen Zügen.

Wie es sich also auch mit den hier vorgeschlagenen Etymologieen von Ὑάκινθος und Κινύρας verhalte, so dürfte aus dem angeführten Materiale jedenfalls erhellen, dass der semitische Character beider nur auf Grund einer oberflächlichen Betrachtung behauptet werden konnte. Auf welche Weise auch jene Wesen in die allgemeinen Religionsvorstellungen der Griechen einzuordnen sind, so dürfen sie jedenfalls nicht aus diesem natürlichen Zusammenhange gerissen und künstlich in die semitische Religionsgeschichte eingezwängt werden.

Wir glauben durch die bisher angehäuften Argumente dargethan zu haben, dass die These, welche sich in mehr oder weniger freier Weise auf Herodot stützt, eine irrthümliche ist. Kypros verdankte die Verehrung der Aphrodite und ihres paphischen Kultgenossen Kinyras seinem alten colonialen Zusammenhange mit Hellas, nicht einer asiatischen Religion. Wie kam es aber nun, wird man fragen, dass Herodot trotzdem ein Aphroditeheiligthum auf Kypros gerade als askalonische Stiftung bezeichnet hat? Der Thatsache an sich könnten wir Glauben schenken, auch wenn wir die Folgerungen, welche Herodot und seine Interpreten daran geknüpft haben, zurückweisen müssten. Die Glaubwürdigkeit hängt natürlich, wie bei jeder historischen Nachricht, so auch hier von der Art ihrer Bezeugung ab. Da nun Herodot die Nachricht als Aussage der Kyprier selbst giebt (ὡς αὐτοὶ λέγουσι Κύπριοι), so hat man geglaubt, auf das Allerbeste unterrichtet zu sein. Wer hätte besser wissen können, als die Kyprier selbst, wann und wie ihre Tempel gestiftet waren? Seitdem man freilich die schriftstellerischen und Forschergewohnheiten der Logographen besser erkannt hat — und auch Herodot muss in gewissen Beziehungen zu letzteren gezählt werden — ist man sich über den Werth ähnlicher Zeugenberufung klarer geworden. Es steht fest, dass derartige Citate bei Herodot keineswegs auf dokumentarische Genauigkeit ausgehen, in der Weise wie wir in unseren heutigen Geschichtsbüchern Quellenbelege anzuführen pflegen. Vielmehr handelt es sich um eine Freiheit, welche die ersten Prosahistoriker von ihren epischen Vor-

---

1) Mommsen hat im Hermes (XVI, S. 1 ff.) versucht, die Zwillingsgründer von Rom als spätere Erfindung zu erweisen. Zum ursprünglichen Eponymos Romulus sei Remus hinzugefügt worden, um das republikanische Doppelconsulat zu erklären. Diese Vermuthung ist wenig einleuchtend Viel ansprechender war Schwegler's (Röm. Gesch. I, 434) Zusammenstellung der Zwillinge mit dem Brüderpaar der lares publici oder compitales, welche man als Schutzgeister der Stadt in den einzelnen Vierteln derselben verehrte. Die lares werden von den Griechen unbedenklich ihren ἥρωες gleichgesetzt (vgl. Preller: R. M.³ I, 89; II, 102). Die Verehrung mythischer Ahnen und der Glaube an sie ist bei allen indogermanischen Völkern eine ganz unzweifelhafte historische Thatsache. Das Doppelregiment in Rom, in Sparta und anderswo, die Zweiheit der Stadtgründer und Ahnherren (Amphion und Zethos, Eurypon und Agis, Theseus und Peirithoos u. s. w.), endlich der Dioskurentypus, sind vermuthlich zusammengehörige Züge eines gemeinsamen Bildes, welches sich einst im Glauben der Indogermanen abgespiegelt hat. Die römische Zwillingssage in die richtige Beziehung zu verwandten Vorstellungen gesetzt zu haben, ist das Verdienst von Wsewolod Miller: Очерки арійской миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой. Томъ I Асвины-Діоскуры, Москва 1876, S. 222 pass. Auf der Insel Tenos hiess eine Phyle Ὑακινθίς, man betrachtete hier den Hyakinthos als Stammheros.

gängern übernahmen. Wie es etwa einem epischen Dichter erlaubt war, die Vorgeschichte seiner Helden von diesen selbst erzählen zu lassen, ihnen selbst die Geschichte ihres Stammes, ihrer Heimath u. dgl. in den Mund zu legen, so thaten es unbedenklich auch jene ersten Historiker im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Wer wollte etwa sonst glauben, dass die gelehrten Leute in Persien (Περσέων μὲν οἱ λόγιοι) die Veranlassung zu den Perserkriegen im Raube der Tochter des Inachos suchten, wie Herodot (I, 1) glaublich machen will, oder es wahrscheinlich finden, dass die Meder ihren Volksnamen von der Medeia (Herod. VII, 62) herschrieben. Eben so leicht einzusehen ist es, dass der persische Herold in seiner Anrede an die Argiver nicht gesagt haben wird, dass sein Volk von Perses, dem Sohne des Perseus und der Andromeda, abstamme (Herod. VII, 150). Nicht die λόγιοι der Perser, sondern die der Hellenen sind die Urheber dieser geschichtlichen Notizen, welche sie den handelnden Barbaren in den Mund legten. In den eingeflochtenen Reden blieben die antiken Geschichtserzähler dieser erlaubten Art von Fiktion zu allen Zeiten treu. So und nicht anders muss auch die Aussage der Kyprier über den Aphroditetempel aufgefasst werden. Sie gehört zu den gelehrten Notizen über den Ursprung der hellenischen Götter, welche Herodot an mehreren Stellen seines Werkes einflocht, und deshalb ist sie nicht anders zu beurtheilen, als etwa seine Angaben über den Ursprung des dodonäischen Zeuskultes (II, 54—58), oder über die Herkunft griechischer Götter aus Libyen (IV, 180) und Aegypten (II, 50). Die gleiche einkleidende Formel ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι kehrt bei Herodot (VII, 90) in der Uebersicht über die Herkunft der Kyprier wieder. Hier ist es unbedingt unmöglich, dass die Volkstradition und nicht gelehrte Combination zu Grunde liegt. Auf diese κτίσεις haben wir genauer einzugehen. Die Stelle lautet: τούτων δὲ τοσάδε ἔθνεά ἐστι, οἱ μὲν ἀπὸ Σαλαμῖνος καὶ Ἀθηνέων, οἱ δὲ ἀπ' Ἀρκαδίης, οἱ δὲ ἀπὸ Κύθνου, οἱ δὲ ἀπὸ Φοινίκης, οἱ δὲ ἀπ' Αἰθιοπίης, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι (VII, 90). Hierzu kommt an einer anderen Stelle unseres Herodottextes (V, 113) die Notiz: οἱ δὲ Κουριέες οὗτοι λέγονται εἶναι Ἀργείων ἄποικοι. Die Herausgeber hätten längst erkennen sollen, dass die Stelle unächt ist. Erstens unterbricht sie in ungehöriger Weise den Schlachtbericht gerade an der spannendsten Stelle. Zweitens wäre es unbegreiflich, warum Herodot zwei Bücher später die Argiver aus der ethnographischen Aufzählung fortgelassen hätte. Jene Worte sind ein Glossem, welches sich ursprünglich auf die eine Zeile tiefer erwähnten πολεμιστήρια ἅρματα der Kurieer bezog. Der Erklärer wollte daran erinnern, dass die Kurieer Streitwagen hatten, weil sie eben so gut Argiver gewesen seien, wie die ebenfalls auf Streitwagen kämpfenden Helden vor Troja. Lässt man also diese Stelle aus dem Spiel und rechnet man die Phönizier ab, so hätte Herodot fünf kyprische κτίσεις gekannt. Genau so viel zählt auch der Dichter Lykophron auf (v. 447 ff.):

οἱ πέντε δὲ Σφήκειαν εἰς Κεραστίδα
καὶ Σάτραχον βλώξαντες Ὑλάτου τε γῆν
Μορφὼ παροικήσουσι τὴν Ζηρυνθίαν.

Seine drei ersten Ktisten sind auch die drei ersten des Herodot, nämlich Teukros (v. 451—

478), Agapenor (v. 479—493) und Akamas (v. 494—585), entsprechend den Salaminiern, Arkadern und Athenern. Der vierte und fünfte aber, Kepheus und Praxandros; ἀνώνυμοι σποραί, wie Lykophron sie nennt, kommen, nach dem Dichter, der eine aus Achaia, der andere aus Lakonien (v. 586—591). Lykophron's Quelle war der Kallimacheer Philostephanos von Kyrene in seinem Werke «Περὶ νήσων». Wenigstens bemerkt Tzetzes zu Lykophron (v. 586): ὁ Κηφεὺς ἐξ Ἀχαίας, ὁ δὲ Πράξανδρος ἐκ Λακεδαιμονίας παρεγένοντο εἰς Κύπρον, ὥς φησι Φιλοστέφανος, woraus folgt, dass jener und kein anderer Autorität für beide Gründungsnachrichten war. Eine dritte Liste der kyprischen Colonieen findet sich in der geographischen Periegese des Strabon und zwar zeigt sich dieselbe mit Philostephanos verwandt, wahrscheinlich durch die Vermittelung des Artemidoros. Hier finden wir den Lakonier Praxandros wieder und erfahren noch dazu, dass seine Gründung die Stadt Lapathos war (Str. XIV. p. 682). Nach den Worten Λακώνων κτίσμα καὶ Πραξάνδρου enthält unser Text eine Lücke, wie schon Engel (I, 80) richtig erkannt hat. Dieselbe reicht bis zu den Worten καθ' ἣν ἡ Νάγιδος, womit die Entfernung eines kyprischen Ortes von dem kilikischen Nagidos angegeben war, und enthielt die Beschreibung der Nordküste zwischen den Vorgebirgen Krommyon und Aphrodision. Gerade hier lag aber Keryneia, und da die andere Gründungsnotiz des Philostephanos über den Achaier Kepheus ebenfalls fehlt, so wird sie in der Lücke ausgefallen sein und sich eben auf Keryneia bezogen haben. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, als Κερύνεια auch der Name einer der zwölf Städte von Achaia war. Aus der Gleichnamigkeit hatte Philostephanos eben auf eine Colonie aus Achaia geschlossen und durch seinen höchst unmythologischen Achaier Kepheus den gelehrten Lykophron in nicht geringe Verlegenheit gestürzt. Der neu bestimmte Stadtgründer musste natürlich eine ἀνώνυμος σπορά bleiben. Wenn Philostephanos von ihm behauptet hatte, dass er aus Achaia gekommen sei, wegen der Gleichnamigkeit der Städte, so scheint uns das ein oberflächlicher Schluss. Die alten Historiker betrachteten dergleichen aber im Gegentheil als eines der sichersten Fundamente zum Aufbau ihrer alten Geschichte. Von derselben Grundlage aus hatten unbekannte Forscher bereits früher entdeckt, dass Salamis auf Kypros eine Colonie der gleichnamigen Insel bei Attika war, das Vorgebirge Akamas bei Soloi seinen Namen nur von Akamas dem Sohne des Theseus erhalten haben könne, Soloi also eine athenische Colonie gewesen sein müsse[1]).

Kehren wir zu Herodot zurück, so kannte er ausser einer Colonie von der Insel Kythnos noch eine der Aithiopen. Kaum giebt es in dem Bestande der ältesten griechischen Geschichte eine Nachricht, die wunderlicher klänge, als diese. Verbürgt sie wirklich einen historischen Zusammenhang des hellenischen Eilands mit Centralafrika oder wollte der Urheber jener Nachricht indirekt mit Aithiopen ein anderes historisches Volk bezeichnen, etwa,

---

1) Soloi von den Athenern Phaleros und Akamas gegründet nach Strab. XIV, 683. Plut. Sol. 26 nennt Demophon, Sohn des Theseus. Zuletzt wird auf Grund derselben Logik Solon zum Gründer von Soloi (Eustath. zu Dion. Per. 875; Steph. Byz. s. v. Suidas s. v. und s. v. Σόλων).

wie man geglaubt hat, die Assyrier oder eine unbekannte autochthone Race? Auf den Siegeslisten Tutmes III wird öfters der König von Asebi genannt, mit Kaftu (Phönizien) zum Westlande gerechnet. Ein Jahrtausend später wird in dem Dekret von Kanopos Asebi zur Bezeichnung von Kypros verwendet[1]). Wenn also Asebi in einem Jahrtausend nicht ähnlich seine Bedeutung verändert haben sollte, wie etwa der Name Hanebu[2]), so hätte ein kyprischer König wiederholt Abgaben in das Nilland gesendet. Combinationslustige Orientalisten haben es für passend erachtet, auch die Aithiopenkolonie in diese Zeit Tutmes III zu verlegen. Der König hätte sich gewissermaassen durch sie für die Geschenke revanchirt. Gegen diesen combinatorischen Einfall lässt sich kaum etwas sagen, da auch nichts dafür anzuführen ist. Wie sollte denn Herodot zur Kenntniss eines Ereignisses gelangt sein, das nicht einmal in den hinsichtlich der auswärtigen Unternehmungen so redseligen Denkmälern Aegyptens verzeichnet war. Aus dem Negertypus gewisser Kyprier kann er doch dergleichen nicht erschlossen haben. Ebensowenig kann man annehmen, dass Herodot, wenn er von Aithiopen spricht, nicht diese, sondern ein beliebiges anderes Volk, Assyrier, Hittiter od. dgl. darunter verstanden hat. So bleibt nichts übrig, als auch hier dieselbe kritische Regel zu befolgen, wie bei den meisten Nachrichten der Alten über ihre älteste Geschichte, d. h. sie auf einen historisirten Mythus zurückzuführen. Ziehen wir die κτίσεις bei Lykophron in Betracht, von denen sich drei bei Herodot wiederfinden, so braucht man nur anzunehmen, dass ihnen noch eine vierte entsprochen hat, nämlich die des Kepheus. Lykophron hielt diesen Ktisten auf die Autorität des Philostephanos hin für einen Achaier. Herodot hatte dagegen noch den aus dem Perseusmythos wohlbekannten Vater der Andromeda und König der Aithiopen im Sinne. Gegeben war offenbar der Name des Kepheus als Gründer von Keryneia. Persönlichkeit und Heimath desselben zu erforschen, blieb dem Scharfsinn der Forscher überlassen, und diese sind zu zwei verschiedenen Resultaten gelangt. Dass Herodot's Aussage so und nicht anders zu erklären ist, ergiebt sich noch aus anderen quellenkritischen Momenten. Herodot's Notizen zur ältesten Geschichte von Kypros, sowohl die über die Herkunft der Kyprier (VII, 90), wie die über die Aphrodite auf Kypros (I, 105), zeichnen sich durch resumirende Knappheit aus. Jeder, der sich in den Character dieses Schriftstellers eingelesen hat, muss zugeben, dass solche Kürze sonst nicht seine Sache ist, sobald es sich um Darlegung eigener Forschung handelt. Allerdings war es sein eigenes Schlussergebniss, dass der Tempel von Askalon das älteste Aphroditenheiligthum sei (I, 105: ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὑρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ). Die Hülfsdaten für diesen Schluss entnahm Herodot dagegen ohne Zweifel einem logographischen Vorgänger. Wahrscheinlich war es Hellanikos, welcher über Kypros geschrieben und, nach Maassgabe eines

1) Ed. Meyer: Gesch. d. Alterth. I, 230. Hr. Dr. O. v. Lemm hatte die Freundlichkeit, mich auf die Bemerkungen von G. Maspéro in d. Zeitschr. f. agypt. Spr. 1885, S. 6 aufmerksam zu machen, wonach die hieroglyphischen Zeichen, welche bisher Asebi gelesen wurden, in Asi (gleich Asia?) aufzulosen waren.

2) A. Wiedemann: Die ältesten Beziehungen zwischen Aegypten und Griechenland, Leipz. 1883, S. 7 ff.

daraus erhaltenen Fragmentes, auch den Ursprung der kyprischen Städte behandelt hatte. Das Fragment (bei Steph. v. Byzanz s. v. Καρπασία) lautet: Καρπασία πόλις Κύπρου, ἣν Πυγμαλίων ἔκτισεν, ὡς Ἑλλάνικος ἐν τοῖς Κυπριακοῖς. Pygmalion aber galt nach den bei Porphyrios (De abstin. IV, 15) gesammelten Zeugen als Phönizier. Daher nennt auch der Periplus des sogenannten Skylax (p. 41 c. 103) Karpasia, neben Keryneia und Lapathos, eine phönizische Stadt, auf die Autorität des Hellanikos hin, wie Engel (I, 85—86) bereits richtig erkannt hat. Φοινίκων πόλις bei Skylax will nicht sagen, dass zu seiner Zeit, im IV Jahrhundert, Phönizier dort wohnten, sondern bezieht sich auf die Gründung der Stadt durch den Phönizier Pygmalion. Ebenso erläuterte Engel (a. O., S. 78) das Phönizierthum von Lapathos durch den Vers des Alexander von Ephesos:

Βήλου δ' αὖ Κίτιόν τε καὶ ἱμερόεσσα Λάπηθος.

Also auch Lapathos galt dem Skylax als phönizische Stadt nur deswegen, weil ihr Gründer Belos als Vater des Agapenor und phönizischer König bekannt war. Die Analogie lässt vermuthen, dass der Perieget in seiner logographischen Geschichtsquelle auch für Keryneia einen phönizischen Ktisten angegeben fand[1]). Ein solcher wäre Kepheus, insofern er mit seinen Aithiopen in Iope, also an der phönizischen Küste, wohnte. Deswegen bezeichnete man ihn auch als Sohn des Belos (Herod. VII, 61; Apollod. II, 1, 4) oder des Phoinix (Hyg. astr. 2,9). Die Aussage des Hellanikos, die auf Skylax und Herodot übergegangen ist, dürfte also vollständiger gelautet haben, entweder dass Kepheus mit Aithiopen von Phönizien her Keryneia gründete oder mit Aithiopen und Phöniziern.

Die Nachbarstadt von Iope war Askalon. Hieraus floss die Wahrscheinlichkeit — die alten Historiker setzen eine solche bekanntlich ohne Bedenken als historische Thatsache — auch einen Tempel der Aphrodite in Keryneia von dem berühmten askalonischen Tempel abzuleiten. Vielleicht nahm Kepheus in jener kyprischen Stadt die doppelte Stellung eines Gründers der Stadt und des Tempels ein, wie Kinyras in Paphos. Seine Identität mit dem Aithiopenkönig von Iope beruhte offenbar auch nur auf dem Namen. Philostephanos verweigerte ihr bereits die Anerkennung. Wir haben nicht die Aufgabe, weiter hinaufzugehen und uns in die bereits im Alterthum vielberufene Aithiopenfrage zu vertiefen, eines der verwickeltsten Probleme der mythographischen Geschichtsschreibung. Es genüge die Bemerkung, dass Ἰόπη wahrscheinlich von Alters her eine Bezeichnung des mythischen Aithiopenlandes war und an die palästinische Küste erst gerieth, als man dort eine Stadt Iope kennen

1) Die Notiz Φοινίκων πόλις bei Skylax zu Karpasia, Keryneia und Lapathos ist beständig so ausgelegt worden, als ob zur Zeit des Autors im IV Jahrh. diese Städte nicht hellenische, sondern phönizische Einwohner gehabt hätten und erst später hellenisirt worden seien (vgl. noch Busolt: Gr. G. I, 297, Anm. 4). Setzen wir den Fall, die ganze römische Geschichte wäre uns verloren bis auf die Bezeichnung Roms als Ἑλληνὶς πόλις (Heracl. Pont. bei Plut. Cam. 22) oder als πόλις Τυρρηνίς (bei Dionysios Archaeol. I, 29), so würde sich vielleicht auch bei uns die Ueberzeugung bilden, dass Rom im III Jahrh. von Griechen, zur Zeit des Augustus von Etruskern bewohnt gewesen sei.

gelernt hatte. Die «geschichtliche» Nachricht Herodot's möge sich also ähnlichen Fabeleien anreihen, wie die bei Tacitus (Hist. V, 2) vorgetragene origo des jüdischen Volkes von vertriebenen Aithiopen des Kepheus. Eben so passend stellt sie sich in die Gesellschaft des Meerungeheuers, dessen Skelett der Consul M. Aemilius Scaurus im Jahre 60 v. Chr. von Iope nach Rom bringen liess, um es der leichtgläubigen Schaulust der Quiriten preiszugeben (Plin. nat. hist. IX, 4. 11). Die kritische Geschichtsforschung hat ihre Untersuchungen auf andere Fundamente zu gründen, als auf jenes vielberufene Zeugniss Herodot's.

Die Insel Kypros hat mit dem Ursprunge des Aphroditekultes nichts zu thun. Alle Dichter von dem Verfasser des Demodokosgesanges und Hesiod an, alle Geschichtsforscher und Mythologen beginnend von Herodot, sind zwar der Meinung gefolgt, Κύπρις, der alte Beiname der Göttin, beziehe sich auf ihre Herkunft von Kypros oder ihre Geburt daselbst. Wir behaupteten schon oben und wiederholen es jetzt noch nachdrücklicher, dass jene Deutung auf einem Missverständniss beruht, einem der Irrthümer, wie sie auf diesem Gebiete keineswegs selten sind. Wir wiesen bei jener Gelegenheit darauf hin, dass auch die italischen Umbrer eine ihrer Göttinnen als Cupra bezeichneten. Die Göttin Cupra wird bereits von den alten Autoren erwähnt, so bei Strabon (V, p. 241) in der Küstenbeschreibung von Picenum: ἐφεξῆς δὲ τὸ τῆς Κύπρας ἱερόν, Τυρρηνῶν ἵδρυμα καὶ κτίσμα· τὴν δὲ Ἥραν ἐκεῖνοι Κύπραν καλοῦσι, und bei Sil. Ital. (VIII, 434): et quis littoreae fumant altaria Cuprae. Die Alten haben sich trotzdem enthalten, einen urgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der italischen Kultstätte und der Insel Kypros zu erfinden. Um so mehr hätten das neuere Forscher, wie z. B. Engel (II, 63), unterlassen sollen. Die Erklärung des Namens erhielt eine entscheidende Wendung durch Th. Mommsen (Unterit. Dialekte S. 350). Das ihm vorliegende Material bestand ausser jenen beiden Stellen der Alten noch aus den beiden picentinischen Ortsnamen Cupra montana und Cupra maritima, einer an letzterem Orte gefundenen Restitutionsurkunde eines Tempels der Dea Cupra (C. I. L. IX, 5924), welcher Tempel offenbar eben der von Strabon und Silius erwähnte war, endlich aus der Dedikation Marti Cyprio einer bei Iguvium gefundenen Inschrift. Das Wort cyprius kam auch in vicus cyprius, dem Namen einer Stadtgegend in Rom vor (Varro L. L. V, 159). Den gemeinsamen Schlüssel zu allen diesen Namen fand Mommsen in folgender Notiz des Varro (a. o. O.): vicus cyprius a cypro, quod ibi Sabini cives additi consederunt, qui a bono omine id appellarunt; nam cyprum Sabine bonum.

Da also cuprum sabinisch gleich bonum sei, meinte Mommsen, so wäre die Dea Cupra eine sabinische Bona Dea. So einleuchtend das scheint und so häufig auch Mommsen's Erklärung, unter anderem von Corssen (Z. f. vgl. Spr. XX, S. 83 ff.) und Jordan (Quaest. Umbricae 1882, p. 14, zu Preller's Röm. Myth. 3. Aufl., I, 280. 398, n. 1) nachgeschrieben worden ist, so beweist sie doch nur, was man übrigens von jeher gewusst hat, dass Varro's Etymologieen mit Vorsicht und Kritik aufzunehmen sind. Wenn «gut» mit latinisirter Endung cuprus, cupra, cuprum hiess, so hätte man Mars und den vicus nicht cuprius, sondern cuprus nennen müssen. Man denke sich nur bonius als Masculinum zu

bona, bonum. Varro darf man billigerweise nicht zur Sünde anrechnen, dass er auf derartige Kleinigkeiten ebenso wenig Acht gab, wie die meisten Etymologen des Alterthums. Wenn cupra der nom. sing. fem. eines Adjectivs wäre, wie sollte man dann cupra montana und cupra maritima übersetzen? Etwa die «Gute in den Bergen gelegene» und «die Gute am Meere»? Es ist klar, dass cuprius als Adjectiv von einem Substantivum abgeleitet ist und dem Sinne der Ableitungssilbe nach die Gemässheit, das Gehören zu etwas, und zwar zu cupra, bezeichnen soll. Varro's Einfall, den vicus cuprius und vicus sceleratus, das gute und böse Stadtviertel, einander gegenüberzusetzen, ist also sprachlich unhaltbar. Einen «bösen» Mars als Gegenstück zu dem sonst unverständlichen «guten Mars» zu beschaffen, bleibt unseren Antiquaren noch als Aufgabe übrig. Mommsen's Voraussetzung war, dass Bona Dea nothwendig die «gute Göttin» heissen müsse, wie auch das Alterthum sich mit dieser nahe liegenden Interpretation begnügte. Fassen wir dagegen Bona zunächst als Eigennamen der Göttin, so begegnet uns der gleiche Namensstamm in den Ortsnamen Bononia, allerdings mit erweitertem Suffix. In einem korinthischen Kulte hiess die Hera Βουναία; eine andere hellenische Göttin, die Ino oder Leukothea, heisst Βύνη (Lykophr. 107. Et. M. s. v.). Sollte also nicht für diese Götternamen ein Stamm *Bov-n*-anzunehmen sein und das ebendahin gehörige Bononia zu Bov-illa, Bovianum, gr. Βουλλίς (in Makedonien), Βουλίς (in Phokis) und Βοιωτία zu ziehen sein? Cornelius Labio (bei Macr. Sat. I, 12, 21) versicherte, eandem esse Bonam Deam et Terram. Da bei Aeschylos noch das alterthümliche Substantiv βοῦνις neben γᾶ oder χθών gebraucht wird, so hätten wir in bovna, bōna das entsprechende italische. Sicher wird man uns zustimmen, dass für die Erdgöttin die Bezeichnung «Erde» passender ist, angemessener, sie Bona Mater zu nennen wie Terra oder Tellus Mater, als sie mit dem höchst unbestimmten Prädikat der «Guten» zu kennzeichnen. Wie die oben angeführten Ortsnamen aus einem Worte dieser Bedeutung fliessen konnten, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Eben so wenig wie Bona Dea, ist auch Cupra Dea die «gute Göttin». Varro muss nur anders verstanden werden. Wenn auch seine Etymologie des vicus cuprius eine falsche ist, so bleibt uns die positive Notiz, dass cuprum Sabine bonum sei. Er sagt nicht, dass cuprus, a, um gleich bonus, a, um ist, sondern bonum ein Gut, eine Besitzung hiess wohl auf sabinisch cuprum. Den befriedigendsten Aufschluss über Cupra als Göttin hat eine 1865 bei Fossato gefundene umbrische Inschrift gegeben. Sie besteht aus der Weihung eines Thongefässes an die Cupra mater und lautet Cubrar matrer bio eso oseto cisterno u. s. w. auf lateinisch Cuprae matrae pium hoc doliolum. Am ausführlichsten hat zuletzt H. Jordan in den Quaestiones Umbricae Ind. Lect. Regimont. 1882—83 darüber gehandelt. Das Weihgefäss stand, wie aus den gefundenen Knochen erkannt wurde, auf einem Begräbnissplatze in einem kleinen Rundtempel. Die runde Form des sacellum entspricht der bei Feronia, Vesta, der Dea Dia, Tellus und Terra Mater gebräuchlichen (Jordan a. O.). Der Fundort weist auf den Character der Göttin als Behüterin der Todten. Nimmt man noch dazu das Prädikat mater, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese Cupra mater eine der zahlreichen Formen der die Todten in ihrem Schosse hütenden Erdgöttin war. Wenn also

die Erde cupra hiess, so stünde cuprum Landgut dazu in dem gleichen Verhältnisse wie osk. terum «Grundstück» zu terra, lat. arvum zu dem noch bei Naevius vorkommenden arva Erde. Ohne Schwierigkeit erklärten sich cupra montana und cupra maritima als Berg- und Küstenland. Der vicus cuprius wäre ein «ländlicher Bezirk», Mars cuprius ein chthonischer Mars.

Bei den Griechen findet sich ein ganz analoger Gebrauch. Zunächst deckt sich das Wort Κύπρος mit dem, was es bezeichnet, nämlich ein Land, das einzige Land in dem östlichsten Becken des Mittelmeeres. Κύπρις bezeichnet eine Göttin. In beiden Formen bereitet allerdings das Suffix scheinbare Schwierigkeiten. Da es den Linguisten bis jetzt nicht gelungen ist, die Suffixbildung der Feminina auf -ος aufzuklären, so dürfen auch wir uns keiner vollständigen Lösung vermessen. Indessen entschlagen wir uns nicht folgender Vermuthung. Vergleicht man Ortsnamen wie Κυπαρισσία, auch Κυπαρίσσαι in Lakonien und Messenien, Κύπαιρα (für Κυπάρσια) in Thessalien, Κυπαρισσοῦς in Phokis, Κυπαρισσήεις gen. -εντος, die Stadt des Nestor (B 593), mit Κύπρος, so ist es wahrscheinlich, dass die Grundform *Κυπαρς, verdumpft *Κυπορς lautete. In Κυπαρισσία u. s. w. ist das tonlose σ orthographisch verdoppelt (vgl. G. Meyer: Gr. Gramm., § 226), während sich zwischen ρ und σ aus dem Stimmton der Liquida oder des Sibilanten ein ι entfaltet hat. So wurde aus *Κύπαρς, mit verschiedenen Suffixen, einerseits Κυπάρσ-ια (Κύπαιρα), andererseits Κυπάρ(ι)σ(σ)-ία, -αι, -οῦς, -εῖς. Aus *Κύπορς wurde durch die «Metathesis» der Liquida Κύπρος, durch die i-vocalische Klangfarbe des ρ (Joh. Schmidt, Vocalismus II, 329 ff.) *Κύπιρς und Κύπρις. Die Flexion Κύπριδος, Κύπριδα (E 458. 883) ist in das Paradigma der Stämme auf ιδ- übergegangen, während ἡ Κύπρος nach ἡ νῆσος deklinirt wurde.

Nach Aristoteles bei Plinius nat. hist. V, 37 wäre Κυπαρισσία ein früherer Name der Insel Samos gewesen. Dieser «frühere Name» der Insel, der vielleicht in einem alten Literaturdenkmal vorkam, dürfte weiter nichts als ein veraltetes Appellativwort für «Land» «Eiland» gewesen sein. Dasselbe kehrt bei dem italischen Inselchen Caprasia oder Capraria (für *Caparsia) wieder, ebenso in Capreae, einer griechischen Lehnform mit Schwund des intervokalischen σ. Die Verschiedenheit des Vokals in der ersten Silbe zwischen dem lateinischen und griechischen Worte könnte Bedenken erregen. Wir erklären uns dieselbe durch die velare Aussprache des *K*-Lautes *ku̯*, *q*, durch dessen Nachklang *ku̯ap-* zu *kup-* wurde. Aehnlich wäre z. B. das Verhältniss von κύλιξ zu *calix* oder κύων zu canis [1]). Deshalb haben auch Κύπρος und Κύπρις bei den älteren Dichtern stets ein langes *u*.

Die Vollständigkeit des Nachweises würde verlangen, dass wir eine Etymologie von Κύπρος, *cupra* und Κύπρις bieten. Von der Evidenz derselben würde die volle Einsicht in das Problem abhängen, welches die Alten so vorschnell gelöst haben. Wir wollen eine Vermuthung nicht deshalb unterdrücken, weil sie durch eine bessere ersetzt werden könnte, und die Aufmerksamkeit auf die folgenden Worte lenken: κάπος = ψυχή, πνεῦμα (Hesych.),

---

1) Brugmann: Gr. Gr., § 35.

καπ-ύω «hauche aus» ἐγ-κάπ-τ-ει gleich ἐκπνεῖ, καπ-νός, κόπ-ρος, skr. *kap-is kap-ilas*, «Weihrauch», lat. *vap-or* (für *cuap-or*) «Dunst, Duft», goth. *hvap-ja*, «ersticken», lit. *kvap-as*, «*vapor*», *kvep-iu*, «hauche, rieche»; slav. *kop-et*, «Rauch» und *kop-ru*. Das zu Grunde liegende indogerm. Nomen *kuap-kuep-* muss in der Bedeutung mit ψυχή «Hauch, Seele» zusammengefallen sein. Hiermit verband sich unserer Vermuthung nach ein zweites Wort, welches in der Sanskritwurzel *var* «bedecken, umschliessen, wahren» heisst, und auch in ὄρομαι und ὁράω «wahren, gewahren», lat. *vereor*, ahd. *wara* gleich ὤρα und goth. *vars* «wahrend, hütend» vorliegt. *Kuap-var-s* wäre also etwas, was die Seelen, die Geister der Abgeschiedenen einschliesst, bewahrt. Wenn man den Raum, welchen der Seelenglaube in der Vorstellung aller indogermanischen Völker einnimmt, bedenkt, so wird man zugeben, dass die Erde hiermit in sehr prägnanter Weise bezeichnet werden konnte. Freilich passte das Wort auch auf andere Dinge, etwa z. B. auf den Mond, welcher nach griechischem und deutschem Volksglauben ebenfalls ein Versammlungsort der Seelen der Todten war. Die Wurzel der Homonymität von Κύπρος (Kuapvors) und Κύπρις (Kuapvirs) ist also hier, in der geheimnissvollen Werkstatt der ältesten griechischen Wortzeugung, zu suchen, nicht in historischen Umständen späterer Jahrhunderte.

In welcher Beziehung der Aphrodite dieser Name beigelegt war, darüber müssen wir uns natürlich jeder Vermuthung enthalten. Aus diesem Grunde wollen wir uns auch nicht auf die merkwürdigen Verse des Sophokles (fr. 678) beziehen:

> Ὦ παῖδες, ἥ τοι Κύπρις οὐ Κύπρις μόνον,
> ἀλλ' ἐστὶ πολλῶν ὀνομάτων ἐπώνυμος.
> ἔστιν μὲν Ἅιδης, ἔστι δ' ἄφθιτος βίος κ. τ. λ.

oder den orphischen Vers heranziehen:

> νὺξ πάντων γένεσις, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν.

Berufen können wir uns dagegen wohl auf die oben angeführten Fundumstände der umbrischen Dedikationsinschrift an die Cupra mater (für Cupvera mater), aus welchen allein eine Reihe von Gelehrten schloss, diese Göttin müsse als die Hüterin oder Bewahrerin der Todten betrachtet worden sein, eben worauf unsere Etymologie hinausgeht.

Durchaus analog verhält es sich mit Κυθέρεια, dem Beinamen der Aphrodite, zuerst Od. σ 193, dann im Demodokosmythos ϑ 288. Von Hesiod (Theog. 198) an bezog man das Epitheton auf die Insel Kythera (τὰ Κύθηρα) und übersetzte es mit «Kytherische» oder «Kytheriern». Darin lag der Antrieb zur historischen Deutung. Der Dichter der Theogonie legte es von der Geburt der Göttin aus, indem der Schaum, aus welchem sie entstand, nach Kythera getrieben sei. Bei Herodot (I, 105) finden wir die Deutung auf die Geschichte des Kultes. Von der Insel Kythera aus sei sie den Hellenen bekannt geworden, hier zuerst verehrt. In seinem Bestreben, die griechischen Götterkulte aus dem Oriente herzuleiten, behauptete er von dem angeblich ältesten Tempel, er sei von Phöniziern gestiftet worden. Die neueren Forscher haben das nicht nur an sich für sehr glaublich gehalten, sondern, um die Glaubwürdigkeit zu ver-

stärken, angeführt, dass Aphrodite gerade an der gegenüberliegenden Küste Lakoniens zahlreiche Heiligthümer besass. Natürlich sollen dieselben die nächsten Etappen des Einführungsweges darstellen. Hinzugefügt wurde gewöhnlich als weiterer Beweis, dass die Aphrodite auf Kythera bewaffnet dargestellt wurde (Paus. III, 23. 1), gleiches sich aber auch in Lakonien z. B. in Sparta (C. I. G. I, 1444: Μοιρῶν καὶ Ἀφροδίτης ἐνοπλίου. Paus. III, 15, 10) vorfinde. Noch fehlte das phönizische Vorbild. Movers[1]) beseitigte diesen Mangel ohne grosse Mühe dadurch, dass er eine bisher unbekannte keusche Waffenjungfrau Astarte erfand, eine Copie der griechischen Pallas Athene. Sieht man von solchen Phantasieen ab, so beweisen die erwähnten Argumente für das Eindringen der «Kytherierin» nach Lakonien entweder nichts oder das Gegentheil. Da Aphrodite zu den vornehmsten Landesgottheiten Lakoniens gehörte, so erklärt sich ihre Verehrung auf einer Insel, welche selbst bloss ein Anhängsel zu jener Landschaft bildet, ganz von selbst. Das bewaffnete Bild der Aphrodite braucht keine Erfindung der Kytherier zu sein, da dieselbe Bildung nicht bloss in Sparta, sondern z. B. auch in Korinth und anderswo vorkommt. Ausserdem ist es bekannt, dass gerade in Lakonien noch eine Reihe anderer Götter, wie z. B. Apollon, Artemis, Herakles, bewaffnet dargestellt wurden, bei welchen anderswo dieser Typus unbekannt ist. Den Grund mag man in der kriegerischen Anlage der Spartaner oder anderswo suchen. Einem vorurtheilsfreien Blick kann es also nach alledem nicht schwer fallen, den Aphroditekult von Kythera in das richtige Verhältniss zu dem des Festlandes zu setzen. Ursprünglich nichts als ein lakonischer Lokaldienst, wird er aus seinem Dunkel herausgerissen durch den falschen Ruhm eines auf ihn bezogenen homerischen Epithetons.

Aristoteles bei Steph. Byz. s. v. Κύθηρα giebt an, Kythera sei in alten Zeiten Πορφυροῦσσα genannt worden, und die reichen Ablagerungen von Purpurschneckenmuscheln auf der Insel und rings um den lakonischen Golf bestätigen den Ruhm des lakonischen Purpurs[2]). Es könnte also im Interesse der phönizischen Purpurfärber gelegen haben, diese Schätze nach Möglichkeit auszubeuten. Eine regelrechte Besiedelung von Kythera durch die Phönizier folgt natürlich daraus noch nicht, noch weniger aber die Nothwendigkeit, einen Astartetempel hinzubauen. Herodot nahm freilich beide Thatsachen als sicher an, nur fragt es sich, aus welchen Quellen er zur Kenntniss so alter Thatsachen gelangt sein konnte. Die Gründungsnachrichten der Griechen nennen stets einen bestimmten Ktisten, dessen Angabe man bei Herodot vermisst. Wer war der phönizische κτίστης von Kythera? Die Antwort finden wir im geographischen Lexikon des Stephanos von Byzanz, welches zahlreiche Auszüge aus den Logographen, namentlich aber aus Hekataios, einem Vorgänger und Quellenschriftsteller des Herodot, enthält; dort heisst es s. v.: Κύθηρα· νῆσος πόλιν ὁμώνυμον ἔχουσα πρὸς τῇ Κρήτῃ, ἀπὸ Κυθήρου τοῦ Φοίνικος. Unserer Ueberzeugung nach stammt aus dieser Notiz

1) Die Phönizier I, 603 ff. Hiergegen haben bereits protestirt: Winer Bibl. Realwörterb. I, 94. 109; Schlottmann in Riemer's Handworterb. d. bibl. Alterth. I, 113; W. W. v. Baudissin in Herzog-Plitt's Realencycl. I, 724.

2) B. Büchsenschütz: Die Hauptstatten des Gewerbefleisses im klassischen Alterthume, Leipz. 1869, S. 86.

auch die Deduktion Herodot's. Wie wenig zuverlässig aber eine solche Vermischung genealogischer mit ethnographischen Daten ist, haben wir bereits wiederholt zu erörtern Gelegenheit gehabt, als wir die falsche Interpretation des Heroennamen Φοῖνιξ berührten.

Κυθέρεια von τὰ Κύθηρα abzuleiten, ist schon aus einem lautlichen Grunde unstatthaft, nämlich wegen der verschiedenen Quantität der zweiten Silbe. Das Adjectiv zu Κύθηρα lautet bei Homer selbst (K 268, O 431) Κυθήριος. Erst bei den attischen Historikern erscheint als Ethnikon Κυθέριος und mag, da noch Dionys. Halic. de Thuc. 14 als dorische Form τὰ Κύθᾱρα bietet, erst nach der irrthümlichen Analogie des Götternamens gebildet sein. Trotzdem stehen sich die Worte so nahe, dass ein lautlicher und begrifflicher Zusammenhang wohl anzunehmen ist. Die unterscheidende Länge in Κύθηρα Κύθᾱρα und Κύθηρος, dem Namen des attischen Demos sowie eines elischen Flusses, kann auf die sogenannte Ersatzdehnung zurückgehen. Die gemeinsame Grundform der geographischen und des Götternamens lautete also etwa Κυθαρσ- oder Κυθερσ-, woraus mit Svarabakhtivokal *Κυθερεσ-ια, Κυθέρεια. Die gemeinsame Sinnbedeutung ausfindig zu machen, dürfte nicht leicht sein. Die Alten suchten unter Anderem das Wort mit κεύθω zu verknüpfen. Von neueren Etymologen stellt Leo Meyer[1]) Κυθέρεια zu skr. *çudh.* (*çuadh*) «hell sein, rein sein, leuchten» und zu καθαρός, καθαίρω, κάθαρσις. Die Ortsnamen schicken sich freilich schlecht zu dem Begriffe des Leuchtens oder Reinseins. Wie es sich also auch mit der Etymologie von Κύθηρα und Κυθέρεια verhalten mag, so liegen unseres Erachtens genug Gründe vor, um eine Ableitung aus dem Semitischen unnütz und unstatthaft erscheinen zu lassen. Der historische Zusammenhang der Insel und ihres Aphroditekultes mit dem Semitismus, insbesondere mit einer hypothetischen Colonie der Phönizier, beruht ausserdem auf zu schwachen Gründen, um Folgerungen für die Geschichte des Aphroditekultus zu erlauben.

Unsere Betrachtung der alten Namen Κύπρις und Κυθέρεια führt uns natürlich auch auf den vornehmsten Namen der Göttin Ἀφροδίτη. Wäre Aphrodite eine semitische Gottheit, so dürfte man zu allererst erwarten, eine Spur dieses Ursprunges an ihrem Namen wiederzufinden. Unter den uns bekannten Fremdgottheiten beider klassischen Völker giebt es kaum eine, die man nicht zugleich mit ihrem ausländischen Namen aufgenommen hätte. An semitischen Etymologieen für Ἀφροδίτη hat es deswegen auch nicht gefehlt[2]). Entweder hat man versucht, die Wurzel פָּרָה zu verwerthen, mit der Bedeutung der Fruchtbarkeit, oder man ist darauf verfallen, Ἀφροδίτη zu אֶפְרוּדֵת «die Taube» zu halten, weil dieser Vogel sowohl der griechischen Göttin heilig war[3]), als auch im Kulte gewisser vorderasiatischen Göttinnen vor-

1) Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Mythologie. Göttingen 1857, S. 37.

2) Die semitischen Etymologien von Ἀφροδίτη finden sich bei K. Tümpel: Ares und Aphrodite, S. 680 aufgezählt.

3) Seit wann, an welchen Orten und aus welchen Gründen die Taube der Aphrodite geheiligt war, darüber fehlt es noch an einer geordneten Untersuchung. Verwerflich ist der Trieb der Archäologen, jedes der in griechischen Gräbern nicht selten gefundenen primitiven Bildchen, welches ein weibliches Wesen mit einer Taube darstellt, ohne weiteres für ein Idol der Aphrodite oder gar der Astarte zu erklären. Die Grabsymbolik der Alten ist uns noch viel zu dunkel, als dass wir berechtigt

kam. Falls nun aber auch die Taube, was nicht der Fall ist, als Symbol im Aphroditedienste eine so ausschliessliche oder überwiegende Rolle spielte, so ist dadurch nicht gegeben, dass man die Göttin selbst mit ihrem Vogel identificirte. Bewiese das nicht eine Art von Thierdienst, welcher sowohl den Semiten als erst recht den Griechen durchaus fremd ist. Die semitischen Etyma kommen ausserdem über eine gewisse Lautähnlichkeit nicht hinaus und widerstreben einer lautgesetzlichen Behandlung. Diese Mängel haben F. Hommel veranlasst, den gordischen Knoten zu durchhauen und direkt auf den Namen der Ashtoreth loszugehen. In einem Aufsatze, welchen der genannte gelehrte Erforscher der semitischen Sprachen in den N. Jahrbüchern f. class. Phil. (1882, S. 176) dem Publikum preisgab, hielt

---

wären, sie nach den landläufigen Daten mythologischer Handbücher zu deuten. Nicht weniger dunkel ist uns die Genesis der gewöhnlichsten Götterattribute. Was die Taube anbetrifft, so knüpft sich an diesen Vogel bekanntlich noch heute bei den europäischen Völkern mancher Aberglaube (vgl. A. di Gubernatis: Zoological Mythology II, S. 296 ff.). Selbst die altaischen Heidenvölker nennen sie den «Gottesvogel». Wahrscheinlich liegen hier Vorstellungen des alten Seelenglaubens zu Grunde, an derer Stelle das Christenthum freilich die Beziehung auf den heiligen Geist gesetzt hat. Bei den alten Indern galt die Taube als Botin der Todesgöttin Niritih und des unterweltlichen Herrschers Yamas (vgl. die Exorcisirung der Taube im Hymn. 165 des Rig-Veda B. X). Ueber die Taube als Leichen- oder Todtenvogel bei den Europäern hat J. Grimm ausser in der Deutschen Mythologie (Vierte Aufl. S. 690, Nachtr. S. 246) noch in den Kl. Schrift. (V, S. 447) gehandelt. Er führte aus, dass nach «uraltem Glauben vieler Völker die Seele als Vogel, zumal als Taube, aus dem sterbenden Leibe entfliegt». Hier wies er auch auf die von Paulus Diaconus (5, 34) berichtete langobardische Sitte hin, auf den Kirchhöfen für im Kriege oder in der Fremde gefallene Blutsverwandte Stangen mit hölzernen Tauben zu errichten, welche Kopf und Schnabel nach der Gegend richteten, wo der Todte gefallen war. Beiläufig bemerkt, erinnert das an die Sitte, Tauben auf Grabsteinen abzubilden, die in verschiedenen Gegenden Europa's noch heute wiederkehrt. Die Langobarden wünschten offenbar, die in der Fremde weilenden Seelen heimzulocken, indem sie ihnen zu Hause einen Seelensitz, ein «Totem» nach indianischer Terminologie, hinstellten. Die Seelen zu beruhigen (ἱλάσκεσθαι), sie dauernd in das Grab zu bannen und zu fesseln, ist sicher auch der Grundgedanke der hellenischen Grabsymbolik gewesen. Wenn also bei jenen Grabfigürchen, ebenso wie bei den bisweilen vorkommenden einzelnen Tauben aus Terracotta, der Vogel ein Symbol der Seele war, so stellte die weibliche Gestalt, in deren Arm oder Hand die Taube sich befindet, eine mit der Hütung der Seelen besonders betraute Göttin dar. Einen merkwürdigen Hinweis auf die Existenz solcher Vorstellungen bei den Griechen liefert Aelian's Bemerkung über die Turteltauben (τρυγόνες) in der Thiergesch. X, 33: λέγουσι δὲ αὐτοὶ ἱερὰς εἶναι Ἀφροδίτης τε καὶ Δήμητρος καὶ Μοιρῶν καὶ Ἐριννύων αὐτάς. Also der Demeter, welcher die Attiker und andere Hellenen ganz speciell ihre Todten zum Schutze anempfahlen, den mit Tod und Schicksal so eng verbundenen Moiren und Erinnyen gehörte die Taube nicht minder an, als der Aphrodite. Schon hierdurch wird es höchst zweifelhaft, ob die gewöhnliche Meinung, der Taube als Attribut der Aphrodite liege die schmachtende Liebesbedürftigkeit jenes Vogels (schon Apollodor bei Schol. Apollon. Rhod. III, 541: παρὰ τὸ περισσῶς ἐρᾶν) zu Grunde, überhaupt aufrecht zu halten ist. Wir haben uns oben im Texte erlaubt, die Namen Κύπρις und Ἀέρεια bei der Aphrodite als «Hüterin der Seelen» zu deuten und berufen uns für diese Vorstellung auf eine Angabe Plutarch's. Zu Delphi, sagt er, gab es ein Bild der Aphrodite Ἐπιτυμβία, bei welchem man die Hingeschiedenen zum Empfang der Todtenspenden herbei zu rufen pflegte (Qu. Rom. 23: πρὸς ὃ τοὺς κατοιχομένους ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται). Auch die Ἀφροδίτη Τυμβώρυχος (Clem. Alex. Protr., p. 33 Pott.) scheint hierher zu gehören, trotz Welcker's Auslegung (Gr. G. II, 715). Wir übergehen hier die von Ael. (Hist. Anim. IV, 2) geschilderten Καταγώγια der erycinischen Aphrodite, welche nach neuntägiger Abwesenheit (in der Unterwelt?) von Tauben begleitet heimkehrt. Ob also die Göttin mit der Taube in griechischen Gräbern eine Aphrodite oder eine andere Göttin ist, muss jedesmal dahingestellt bleiben. Vollends unberechtigt ist es, aus jener Gattung von Thonstatuetten einen archäologischen Commentar zur Einwanderung der Aphrodite aus Asien nach Hellas zu construiren, wie es nach mehreren Vorgängern neuerdings Furtwängler in der kunstmythologischen Skizze bei Roscher: Vollst. Lex. der Myth. S. 408 ff. versucht hat.

er es für gut, ungesucht von einer südarabischen Lauterscheinung auszugehen. Die Himarithen, sagte er, hätten das *sh* wie englisches *th* und griechisches ϑ ausgesprochen. Als die Phönizier ihre Ashtoreth den Hellenen übergaben, gestatteten sie sich also, wie Hommel meinen muss, das Vergnügen, sich der südarabischen Aussprache zu bedienen. Einfacher wäre die Annahme, dass die bisweilen recht flüchtigen Hellenen sich in der Eile verhörten. Genug in ihrem Ohre haftete Ashtoreth als Aϑtoreth und hieraus machten sie Aφtoreth, was ja, wie Hommel anführt, z. B. auch im russischen Feodor aus Theodor der Fall ist. Durch Metathesis entstand Aφroteth und ohne weitere Metathesis Ἀφροδίτη. Man wird uns zugeben, dass mit diesem etymologischen Kunststückchen Hommel's die Ableitung von Ἀφροδίτη aus dem Semitischen befriedigend ad absurdum geführt wird.

Der Name Ἀφροδίτα ist also noch unerklärt. Die alte hesiodische Deutung von ἀφρός und δίνεσθαι, die «aus dem Schaume tauchte», ist unmöglich. Leo Meyer [1]) betrachtet nicht sehr glücklich -ιτα als Suffix, ἀφροδ- dagegen als Repräsentant von skr. *bhrâj* «leuchten, glänzen», mit Vocalvortritt wie z. B. in ὀφρύς = skr. *bhrû*. Die Schwierigkeit liegt wohl zunächst darin, dass der Name nicht ganz in seiner ursprünglichen Form erhalten ist, sondern irgend eine Lautveränderung erlitten hat. Eine kretische Inschrift (Cauer: Delectus², № 121., Z. 26) bietet Ἀφορδίτα, was möglicherweise, wenigstens nach den Regeln der griechischen Metathesis, älter ist als Ἀφροδίτα [2]). Wir betrachten das Wort jedenfalls als Compositum ἀφροδίτη, und zwar stellen wir zunächst den zweiten Theil zu skr. *dîti* «Schein, Glanz», *thiti* «Tag», *titha* «Feuer, Gluth», lat. *titio* «Feuerbrand», τιτώ «der Tag und Τιτάν» «der Sonnengott». Mit diesen, in Bezug auf die Gestalt der Dentallaute mannigfach variirten und dissimilirten Substantiven verwandt sind die deutschen Verba goth. *tandjan* «anzünden» und mhd. *zinden* «brennen, zünden», ein goth. **tindjan* voraussetzend. Vielleicht ist auch lat. *tundere* «schlagen» aus der Bedeutung «Feuer schlagen», «feuern» verallgemeinert. Von diesem alten indogerm. Verbum *tn̥d* oder *dn̥t* wäre δίτα für *δητα ein weibliches nom. agentis «die Zünderin». Auf einen Feuerkult der Aphrodite, ähnlich dem römischen Vestadienste [3]), weist die Angabe des Tacitus (Hist. II, 3) in der Beschreibung des paphischen Tempels hin: sanguinem arae of-

---

1) Bemerkungen u. s. w. S. 36.

2) J. Siegismund: Quaestionum de metathesi Graeca capita duo in Curtius: Stud. z. Griech. u. Lat. Gramm. V, 185. 186. Zu bemerken ist übrigens, dass jene Inschrift erst aus der zweiten Hälfte des III Jahrh. stammt und gleich alte Inschriften der Kreter Ἀφροδίτα bieten. Immerhin kann Ἀφροδίτα sekundärer Rückfall in die ursprüngliche Form sein.

3) Nachdem obiger Vergleich im Texte niedergeschrieben war, bemerkten wir nachträglich die Stelle bei Augustin (Civ. D. IV, 10, p. 140 Dombart): Quis enim ferat, quod cum tantum honoris et quasi castitatis igni tribuerint aliquando, Vestam non erubescunt etiam Venerem dicere. Si enim Vesta Venus est etc. Die Aphroditefeste fallen vorzugsweise in das Frühjahr (K. F. Hermann: Gottesdienstl. Alterth. S. 52. 60). Dürfen wir ἀφροδίτη für eine Bezeichnung des Frühlings selbst nehmen auf Grund von Clem. Alex. Strom. V, 8, 49, p. 676 Pott. Ἀφροδίτην δὲ τόν καιρόν καθ' ὅν δεῖ σπείρειν λέγεσθαι παρὰ τῷ θεολόγῳ? Einen Theil der Wahrheit treffen wohl M. Müller (Vorles. über d. Wissensch. d. Spr. II, 405) und Leo Meyer (Bemerkungen u. s. w. S. 36,), wenn sie Aphrodite für eine Göttin der Morgenröthe halten. Jedenfalls war ihr der Morgenstern heilig. Aus diesen Beziehungen blickt der Begriff einer alten Feuergöttin durch, welcher vielleicht das Anzünden der Himmelsfeuer angewiesen war. In der spätesten Vorstellung ist sie freilich auf die Entzündung des Liebesfeuers beschränkt.

fundere vetitum; precibus et igne puro altaria adolentur, nec ullis imbribus quamquam in aperto madescunt[1]). Eine Feueranzünderin scheinen auch die Römer als Göttin besessen zu haben. Wir meinen ausser der Dea Candelifera die Dea Pertunda, von der etymologischen Afterweisheit der Indigitamente freilich zu einer Göttin entstellt, quae praesto est virginalem scrobem effodientibus maritis (August. C. D. VI, 9). Vielmehr hängt das Wort zusammen mit einem aus dem Appellativgebrauch durch *ignis* verdrängten Vertreter von umbr. *pir* gr. πῦρ, ahd. *fiur*, *fuir* u. s. w. Ebenso falsch indigitirt ist die Dea Perfica, nicht von *perficere*, sondern von *per* «Feuer» und *facere* abzuleiten.

Mit Ἀφροδίτη ist seit Scaliger ein italischer Göttername verglichen worden, die römische Frutis, ein Beiname der Venus. Der Gedanke Scaligers, dass Frutis aus Ἀφροδίτη verdorben sei, dürfte trotz Prellers (R. M. I, 437) Billigung kaum mehr einen Anhänger finden, da man eine zu grosse Häufung lautlicher Abnormitäten voraussetzen müsste. Wie erklärte sich der Fortfall des anlautenden α, von der Vertretung des δ durch *t* und dem Vokalwechsel zu schweigen? Näher liegt es, die Fūtris einer oskischen Inschrift zu vergleichen. Nur die Idee, Frutis von *frutex* abzuleiten, dürfte Mommsen (Unterit. Dial., S. 310) Corssen (Ausspr. 2 Aufl. II, 206) und H. Jordan (Prell. R.-M., a. O.) davon abgeführt haben. Die Conception einer Busch- oder Strauchvenus schickt sich wohl kaum zu den Götterideen der Italiker. Ausserdem könnte eine Ableitung von *frutex*, gen. *fruticis* doch unmöglich *frutis* ergeben. Endlich ist *frutex* offenbar selbst kein einfaches Stammwort, sondern wahrscheinlich verwandt mit *frux* und *fructus*, etwa gleich *fructi-tex*, von *tegere*, also «das Früchte deckende Gebüsch». Statt also dieser unglücklichen Etymologie zu folgen, ziehen wir die nahe liegende Annahme vor, dass Furtis sowohl als Futris durch Liquidametathesis (vgl. Stolz u. Schmalz: Lat. Gr., § 19) aus *Furtis entstanden ist. Da die Verwechselung von *u* und *o*, namentlich im archaischen Latein, eine sehr gewöhnliche ist[2]), so stände kaum etwas im Wege, auch die altrömische Fors (Fortis) Fortuna hierherzuziehen. Wenn es uns demnach um so unwahrscheinlicher vorkommt, dass Frutis aus dem entlehnten Ἀφροδίτη verdorben ist, so halten wir eine ursprüngliche Verwandtschaft beider Namen für wahrscheinlich. *Fortis, jene Grundform, halten wir durch den gleichen Dissimilationsprocess aus *Fortitis entstanden, vermöge dessen auch sonst im Lateinischen von zwei mit t anlautenden und auf einander folgenden Silben die erste ausgestossen wurde, wie z. B. *debilitare* aus *debilitatare*, *quotus* und *totus* aus *quotitus* und *totitus*, *dentio* aus *dentitio*, *portorium* aus *portitorium* verkürzt sind[3]). Wir trennen dieses For-titis und stellen titis zu *titio* und seiner Sippe, zu der, wie wir oben behaupteten, auch διτα in Ἀ-φρο-διτα Ἀ-φορ-διτα gehört. Falls diese Zusammenstellung von Ἀφροδίτη, *Fortitis, Frutis, Futris und Fors (*Fortis) richtig ist, so dürfen wir noch um einen Schritt weiter gehen. Die altrömische

1) Dasselbe berichtet Plin. (Nat. hist. II, 97), vgl. Servius (ad Aen. I, 415): Varro et plures referunt in hoc tantum Veneris templo, quibusvis maximis in circuitu pluviis, nunquam impluere; ähnlich Aug. (Civ. D. 21, 6), ein guter Varrokenner. Hiernach scheint es, dass Varro die Quelle des Tacitus für seine Periegese von Paphos war.

2) Stolz u. Schmalz: Latein. Gramm. § 21, 5.

3) A. a. O.: § 69.

Fortuna, welche unter Anderem Fors (*Fortis) hiess, führte nach einer allerdings nicht zweifellosen Lesart bei Plin. (H. N. XXXVI, 163) den Beinamen Se(v)ia, als selbstständiger Name einer zu einem Dreiverein gehörenden Göttin von Plin. (H. N. XVIII, 8) bezeugt. Augustinus (Civ. D. IV, 21) nennt nun unter den Gottheiten der Indigitamenta eine Fructiseia, die er, und mit ihm alle modernen Gelehrten, von *fructus* und *sero*, *sēvi* ableiten. Wir schlagen vielmehr vor, die Fructise(v)ia für eine Fructis oder *Furctis Se(v)ia zu halten. Hierdurch gewännen wir das Recht zur Vermuthung, dass auch in *Fortis ein inlautendes *c* verdrängt worden ist, wie in dem Adjectiv *fortis* für *forctis*, *forctus*. Freilich müsste dann auch Ἀφροδίτη aus Ἀ-φορκ-δίτη erleichtert sein und wir gelangten dazu nicht, wie L. Meyer wollte, skr. *bhrâj*, sondern *bhraç*, *bhraçate* «blinken, flimmern», φορκός «weiss, leuchtend», goth. *brahva* «Blinken», *bairhtas* «hell», mhd. *brehen* «glänzen» als verwandt hierherzuziehen. Das anlautende α muss aus Vokalentfaltung entstanden sein, wie das «prothetische» α von ἀ-φλοισμός neben φλοῖσβος, ἄ-φλαστον neben *fastigium*, vgl. ὀ-φρύς neben skr. *bhrû* u. s. w. Ob dieses α aus volksetymologischer Anlehnung an ἀφρός entstanden, oder vielleicht der lautgesetzliche Ueberrest eines Nasalsonanten ist[1]), muss dahingestellt bleiben.

Sollte man der vorgeschlagenen Etymologie von Ἀφροδίτη auch die lautliche Möglichkeit oder Wahrscheinlichheit zuerkennen, so könnte ein Protest von Seiten der Mythologen erfolgen. Wie sollte Aphrodite eine Feueranzünderin genannt sein, da sie doch nach der gültigen Vorstellung höchstens nur das Feuer der Liebe entzündete. Der Einwand ist ganz berechtigt, wenn das Verständniss der griechischen Religion, wie etwa L. Friedländer und seine Schule verlangt, aus der Reproduktion der griechischen Dichter von Homer ab und der übrigen Autorenstellen gewonnen werden könnte. Diese reproducirende Methode, die geneigt ist, sich für die verkörperte Wissenschaftlichkeit auszugeben, muss zum resignirten Geständniss gelangen, dass ihre eigentliche Aufgabe eine unlösbare ist. In der That ist die griechische «Mythologie», die sich das Ziel steckt, die Göttervorstellungen in ihrer historischen Entwickelung aus den Mythen darzustellen, eine hoffnungslose Disciplin, eine wahrhafte Danaidenarbeit. So sehr viel Ursprüngliches im Homer sowohl als in der übrigen poetischen und mythographischen Ueberlieferung geborgen ist, so muss ein Blinder die umbildende Wirksamkeit zweier mächtiger Faktoren erkennen. Einmal sind die Mythen von ihrem ursprünglichen Boden, dem Kulte der Götter und Heroen, zu dem sie einst in enger Beziehung standen, losgerissen worden, indem sie zum freien Object der dichtenden und bildenden Künste wurden. Dann aber tritt uns, was im Zusammenhang mit jenem Momente steht, in unzähligen Zügen die Vermenschlichung der alten Götter und Heroen und ihrer Thaten entgegen. Das Interesse an der Göttersage, dem sich ein geschichtsloses Naturvolk mit einem ausschliesslichen Eifer hingegeben hat, weil sie für dasselbe den Inbegriff aller Wissenschaft bedeutete, sein ganzes geistiges Leben ausmachte, versiegt, und die alten überlieferten Er-

1) Brugmann: Gr. Gr., § 21, 1, vgl. übrigens den Namen der Aphrodite in Megara Πρᾶξις (Paus. I, 43, 6), den spartanischen Personennamen Πραξίτας und die Heroine Πραξιθέα (für Παρκ-τίθια?).

zählungen rücken an die Stelle der fehlenden Landesgeschichte. Die Geschichte der Heroen, d. h. der mythischen Ahnenväter des Volkes, unterschied sich ursprünglich nicht von der Göttergeschichte, insofern beide aus der Phantasie entsprungen waren, erdichtete Wirklichkeit aber der historischen gleichstand. Sobald das kritische Bewusstsein erwacht war, und wir müssen selbst schon Homer ein solches zuschreiben, bestrebte man sich, die Heroengeschichte der historischen Realität anzupassen, während die Göttermythen theils ebenfalls in der durch Euhemeros sprichwörtlich gewordenen Richtung rationalisirt wurden, theils aber der theologischen Speculation und Systematisirung unterlagen. So entfernten sich die Mythen unter den Händen und im Munde zahlloser Generationen von ihrer ursprünglichen Gestalt, parallel mit dem Verblassen der alten Religionsmeinungen. Den grössten selbstständigen Einfluss gewannen die Dichter, welche nie für blosses Unterhaltungsbedürfniss sorgten, sondern die Historiker und zugleich die Theologen des Volkes waren. Weit abwärts, in getrennten Bahnen bewegte sich ein im Laufe von Jahrtausenden unentwegter Kultus, dessen Symbolik wie in allen Religionen längst dem Verständnisse entschwunden war. Wer in diesen scheinbar sinnlosen Ceremonieen die innewohnenden, ursprünglich gewiss durchaus logischen Ideeen wiederentdecken könnte, der wäre im Stande, die griechische Religion in einem älteren Zustande, wie sie vielleicht Jahrtausende vor dem Zeitalter Homer's aussah, darzustellen. Ihm würde es wahrscheinlich auch gelingen, den verborgenen Sinn der Mythen, soweit von einem Sinne überhaupt die Rede sein kann, zu entdecken. Zu den ältesten Denkmälern gehören aber auch die zahllosen Namen der Götter und Heroen, die uns und bereits den Hellenen im epischen Zeitalter unverständlich waren, weil sie fossile Ueberreste einer uralten Periode der Religion und zugleich der Sprache sind.

Auf allen drei Quellengebieten, dem Kulte, den Mythen und der Namengebung, tritt uns der in der classischen Literatur massenhaft überlieferte Stoff als Chaos entgegen, an welchem indessen ein in wissenschaftlicher Analyse und Synthese geübtes Auge bald unzählige Linien wahrnehmen wird, welche einander auf Schritt und Tritt theils fortsetzen, theils berühren. Verfolgt man diese Linien aufwärts zu ihren Endpunkten, so erscheinen sie allenthalben plötzlich abgeschnitten. Hier muss die hypothetische Divination in Wirksamkeit treten, nicht die sich dieses Namens rühmende willkürliche Meinungssucht, sondern die das Object in seinen fehlenden Theilen aus ihm selbst ergänzende Vermuthung. Sie hat das Recht, über die Grenzen der historischen Ueberlieferung hinaus jene Linien, von denen wir redeten, fortzuzeichnen, bis dahin, wo sie in einem Brennpunkte zusammenlaufen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das Wesen der Aphrodite erschöpfend zu behandeln, um so mehr als berufene Forscher sich wiederholt dieser Aufgabe unterzogen haben. Wir müssen uns begnügen, nur einige Hauptgesichtspunkte zu berühren, insofern wir aus ihnen die Ueberzeugung schöpfen können, dass die Vorstellung von dieser Göttin vollkommen den Ideeen der hellenischen Religion entspricht. Wollten wir uns nur an die Vorstellung der Dichter und die, von den Dichtern so sehr beeinflusste, allgemeine Meinung der historischen Jahrhunderte halten, so müssten wir Aphrodite als eine Göttin definiren, der man die

Erzeugung und den Schutz der geschlechtlichen Liebe zuschrieb. Die Auffassung der Liebe war in der vor unseren Augen liegenden Kulturperiode der Hellenen natürlich eine sehr verschiedene. Die zunehmende Verfeinerung der Sitten, in Bezug auf das Verhältniss der Geschlechter, theilte sich auch der Liebesgöttin mit. Selbst an der mehr oder weniger raffinirten Unzucht des sinkenden Zeitalters von Hellas musste sie naturgemäss theilnehmen. Anders war es in Zeiten, wo noch unverdorbene, wenngleich rohere Sitten in Haus und Familie herrschten. Nicht die blosse Liebe und die Sehnsucht der Geschlechter zu einander, sondern das Ziel dessen, wie es in der Odyssee (υ 74) so schön genannt wird, τέλος θαλεροῖο γάμοιο ist ihr eigentliches Gebiet. Wenn wir ferner sehen, dass in alten Kulten, wie z. B. in Sparta der Ἀφροδίτη Ἥρα (Paus. III, 13,9), in Hermione (Paus. II, 34,12), Naupaktos (Paus. X, 38,12) und an vielen anderen Orten Jungfrauen und Wittwen, die sich verheirathen wollten, oder die Mütter der Braut vor der Hochzeit Aphrodite zu opfern verpflichtet waren, so finden wir darin bestätigt, dass ihrer Gunst speciell Hochzeit und Ehe anempfohlen wurde. Diese Hochzeitsopfer haben wir bereits im Verlaufe unserer Betrachtungen mit der Hochzeitssitte verglichen, dass die Bräute vor der Hochzeit von ihren Haaren opferten. Denkt man daran, dass bei den verschiedensten Völkern Ehefrauen verpflichtet sind, sich die Haare zu scheeren, so dürfte eine symbolische Beziehung auf das Wachsthum in der Ehe, den Kindersegen, deutlich genug sichtbar sein. Noch deutlicher spricht sich das in den kleinen Figuren, puppae, aus, welche die jungen Römerinnen, wenn sie heirathen wollten, der Venus weihten. Ein griechischer Dichter (Eurip. Hippol. 447) konnte von der Aphrodite zusammenfassend sagen, dass alles durch sie entsteht, sie es sei, welche säet und Liebe eingiebt. Die Dichter nennen sie häufig εὔκαρπος. Aphrodite war also ein weiblicher Geist, von dessen Gunst die eheliche Fruchtbarkeit abhing.

Die eben berührte Funktion der Aphrodite ist zwar weitaus überwiegend betont und ausgebildet worden. Wir sahen aber, dass sich im Kulte und in den Namen Κύπρις und Ἥρα oder Ἀερία noch eine andere Beziehung erhalten hat. Die Göttin erscheint hier als die Bewahrerin, die Hüterin der Seelen, namentlich der Todten. Um also der ursprünglichen Conception gerecht zu werden, müssen wir voraussetzen, dass Aphrodite nach dem Glauben der ältesten Griechen sowohl die Seelen, welche das Leben verlassen, zu sich nahm, als auch sie als Kinder wieder zurücksandte. Genau dieselbe Doppelrolle finden wir bei den stammverwandten Italikern an der Venus wieder, ein sicherer Gegenbeweis gegen den phönizischen Ursprung der griechischen Göttin. Die Venus entspricht nicht bloss der Aphrodite als «Liebesgöttin», sondern sie spielt, unter dem Beinamen Libitina, eine noch bedeutendere Rolle als Göttin des Todes und der Verstorbenen. Die Frage, wie eine solche Doppelvorstellung entstehen konnte, beantwortete Plutarch (Qu. Rom., 23) durch die Erinnerung, dass alles Vergängliche neues Leben erzeuge. Mit einer ähnlichen Phrase begnügt sich auch Preller (R. Myth. I, S. 440): «eine ahndungsreiche Zusammenfassung des Gedankens an den Tod und an schwellendes Leben». Religionen entstehen nicht aus allgemeinen, verschwommenen Maximen. Wir wissen vielmehr aus den Thatsachen des Genienkultus, dass die Römer,

wie noch heute die meisten Naturvölker, sich die menschliche Fortpflanzung und den Tod als ein Kommen und Gehen von Seelen dachten. Diesen Process, der durchaus keine abstracte Theologie, sondern einen ganz materiellen Geisterglauben voraussetzt, stellte man eben unter die Hut der Venus, bei den Griechen unter die der Aphrodite. Bei der germanischen Liebesgöttin Freya, welche J. Grimm (D. Myth., S. 256 ff.) direkt mit Venus und Aphrodite vergleicht, kehrt jener Zug wieder, dass sie in ihrem geräumigen Saale Sessrymnir die Menge des todten Volkes aufnimmt oder die Seelen der Abgeschiedenen die erste Nacht beherbergt (a. a. O., S. 253). Von der Berhta aber erzählt man sich noch heute in Deutschland, wie sie mit einem grossen Zuge von Kindern oder auch von Heimchen einherzieht (a. a. O. S. 229), oder sie hält das «Engelland», das Lichtreich, in ihrem Verschluss, wohin die Seelen der Verstorbenen emporschweben und von wo die Kinderseelen herkommen, was um so mehr hervorzuheben ist, als ihr Name mit dem von uns vorausgesetzten Φορκ-δίτα etymologisch verwandt zu sein scheint.

Das ursprüngliche Bild der Aphrodite ist mit den bisher gezogenen Linien noch nicht vollständig gezeichnet. Wir suchten es wahrscheinlich zu machen, dass ihr Name eine Licht- oder Feueranzünderin bedeutet, was sich wahrscheinlich speciell auf eines der himmlischen Feuer bezog. Hier begegnet uns nun die von M. Müller und Leo Meyer versuchte Beziehung der Göttin auf die Morgenröthe[1]). Diese Deutung könnte einen Theil der Wahrheit enthalten, um so mehr, als schon von Platon (Epin. 987 B) an der Morgenstern Ἀφροδίτης ἀστήρ oder geradezu Ἀφροδίτη genannt wird. Auf orientalischen Ursprung braucht diese Benennung durchaus nicht unbedingt zurückgeführt zu werden. Freilich heisst er auch Ἥρας ἀστήρ. Auch die Sage von Phaethon, dem schönen jugendlichen Sohne der Eos oder Hemera, welchen Aphrodite entführt und zum nächtlichen Aufseher ihres Tempels macht (Hesiod. Theog., v. 986 ff.), scheint sich auf den Morgenstern zu beziehen. Hier hat W. H. Roscher freilich eine andere Beziehung vorgeschlagen, der man die Beachtung nicht versagen kann. Der Venusstern bleibt in der Morgendämmerung als letzter leuchtender Gefährte des verblassenden Mondes zurück. Da der Mond gewöhnlich als weibliches Wesen gedacht wird, so konnte jener Stern im Mythus leicht als Geliebter desselben geschildert werden. Ueberhaupt hat sich der genannte Gelehrte angelegen sein lassen, die übrigens schon im Alterthum[2]) vertretene Ueberzeugung zu vertheidigen[3]), Aphrodite sei eine Göttin des Mondes gewesen. Er beruft sich namentlich auf die Vorstellung, dass der Mond

---

1) M. Müller: Vorlesungen über die Wissensch. d. Sprache² II, 205. L. Meyer: Bemerkungen zur ält. Gesch. der griech. Mythol., S. 36.

2) Philoch. Fr. 15 Müll. bei Macrob. Sat. III, 8: Venerem igitur almum adorans, sive femina sive mas est, ita uti alma noctiluca est. Philochorus quoque in Atthide eandem affirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas existimatur et femina. Gemeint ist das Fest der Oschophorien. Macrobius spricht vorher von dem kyprischen Ἀφρόδιτος, den er als mannweibliches Wesen betrachtet, mit Berufung auf eine kyprische Aphroditestatue (signum Veneris est Cypri barbatum corpore, sed veste muliebri cum sceptro ac statura virili). Das mannweibliche Wesen dieses vielberufenen Ἀφρόδιτος scheint aus dem Namen gefolgert zu sein, als einer Ἀφροδίτη in mannlichem Gewande. Moderne Mythologen haben darauf eine Reihe von Combinationen gebaut, und das Vorbild natürlich im Semitismus aufgesucht. An sich braucht Ἀφρόδιτος nichts weiter als ein männliches nomen agentis zu sein, wie

oder richtiger der weibliche Mondgeist das weibliche Geschlechtsleben regele, was man aus den Katamenien der Frauen mit einer gewissen Logik gefolgert habe. Bei den Alten, wie auch bei anderen Völkern, lässt sich allerdings dieser Glaube an den Einfluss des Mondes nachweisen. Die Vorstellung, dass die Seelen der Kinder aus dem Monde herkommen, lässt sich zwar durch ein ausdrückliches Zeugniss der Alten nicht erhärten, mag aber in den ältesten Zeiten noch geherrscht haben, wo die primitiven Vorstellungen des Seelenglaubens noch lebendiger waren. Dagegen ist es bekannt, dass man in Hellas, wie anderswo, beim Termin der Hochzeiten auf das Mondalter Rücksicht zu nehmen pflegte. Hochzeitlich war meistens die erste Monatshälfte, die Zeit des wachsenden Mondes bis zum Vollmonde. Insbesondere galt der vierte Monatstag dazu für geeignet, zugleich war er aber auch, neben dem sechsten, speciell der Aphrodite heilig[1]). Der Volksglaube erwartete vom wachsenden Monde ein entsprechendes Wachsthum der Familie. Versetzt man sich in eine Weltanschauung hinein, welche sich die Vorgänge der Natur in möglichst naiver Weise aus der Thätigkeit menschenähnlicher Geister erklärt, so können wir uns leicht denken, dass man eines solchen Wesens bedurfte, welches den erloschenen Mond jedesmal wieder von neuem anzündete. Hekate, eine Mondgöttin, die, nach der Opferzeit der Athener zu schliessen, in enger Beziehung zum Interlunium und Mondwechsel stand, führte nach Hesych. s. v. bei den Tarentinern den Kultnamen Ἄφραττος, was nach der Analogie von Λύττος für Λύκτος, ἐττᾶς für ἐκ τᾶς u. s. w. (vgl. G. Meyer: Gr. Gr., § 247) aus Ἄφρακτος entstanden sein kann. Wir vermuthen, dass diese Bezeichnung der chthonischen Neumondgöttin mit dem Namen der Aphrodite eng verwandt ist.

Der Mond mit seinem gespensterhaften Scheine, seinem beständigen, räthselvollen Wechsel von Licht und Finsterniss, seinem regelmässigen Verschwinden, erzeugt in der Phantasie eines Volkes, welches die Welt von Geistern erfüllt wähnt, einen so tiefen und lebhaften Eindruck, wie kaum ein anderer Naturkörper. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Hellenen eine ganze Reihe verschieden gestalteter Mondgöttinnen besassen, deren ursprüngliche Beziehungen allmählich in Vergessenheit gerathen waren. Es giebt kaum eine weibliche Gottheit, die nicht in einer oder der anderen Weise jene alten Beziehungen verräth. Hera, Athena, Artemis, Demeter, Persephone, Aphrodite scheinen nur verschieden entwickelte Bilder des weiblichen Mondgeistes zu sein. Ihre Verschiedenheit mag erstens daraus entstanden sein, dass der Mond im Glauben eine so grosse Rolle spielte, so zahlreiche Beziehungen und Namen besass. Je mehr mit der Zeit die ursprüngliche Bedeutung der Göttin in Vergessenheit gerieth, um so zahlreicher mussten Diffenzirungen, abgetrennte Qualitätsbestimmungen eines und desselben Wesens entstehen. Dazu kommt der Umstand, dass die einzelnen Erscheinungsformen des Mondes von vornherein verschiedenen geister-

---

Ἀφροδίτη das weibliche, der «Anzünder» der Himmelsfeuer. Es dürfte niemand einfallen, etwa den Apollon Ἕκατος als eine mannweibliche Hekate anzusehen.

3) W. H. Roscher: Nektar und Ambrosia, mit einem Anhange über die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene. Leipz. 1883; Ders. Vollst. Lex. d. Myth., I, S. 396 ff.

1) Die Belege sind gesammelt bei A. Mommsen: Chronologie, S. 86, vgl. S. 99.

haften Persönlichkeiten anheimgegeben wurden. Hierin liegt wohl der Schlüssel zu den weiblichen Zwei- und Dreivereinen, den Chariten, Moiren, Horen, Musen, Praxidiken, Nymphen u. s. w., die namentlich im griechischen Götterglauben eine so grosse Rolle spielen, aber auch bei den anderen indogermanischen Völkern sich wahrnehmen lassen. Auch die zweifache, dualistische, oder dreifache Gestaltung einer und derselben Göttin scheint uns auf die zwei oder drei Mondphasen zurückzugehen[1]). Die Griechen unterschieden im Allgemeinen den zunehmenden (ἱστάμενος) und den abnehmenden (φθινόμενος) Mond. Als dritte Phase gehörte das Interlunium (σκοτομηνία, τριακάς, ἕνη καὶ νέα) oder der wahre Neumond (νουμηνία) hinzu. In dem Interlunium schienen sich jene beiden zu berühren, Tod und Neugeburt. Die beiden κλῆροι der sonst dreigestalteten Hekate (Plut. de def. or. 13), der wechselnde Aufenthalt der Persephone (Plut. de fac. lun. 28,5. 29,7) und die Doppelrolle der Aphrodite als einer Todes- und Zeugungsgöttin dürften verschiedene Ausdrücke für diese Beziehungen sein. Wenn es nach der Lehre der Mysterien im Monde eine grosse Höhle gab, die man Ἑκάτης μυχός nannte, wo die Seelen ihren Lohn erhielten (Plut. de fac. lun., 29) d. h. entweder in die Unterwelt hinabgesandt oder an einem himmlischen Aufenthalte gelassen wurden (vgl. Plat. Rep. X, 13, p. 614), so liegt hier die schon oben (S. 45) berührte Vorstellung zu Grunde, dass sich die Seelen nach dem Tode im Monde sammeln. Nur ein Gegenbild davon ist der tiefe Brunnen und das goldene Haus, aus welchen nach deutscher Volksvorstellung die Kinderseelen zur Erde gelangen. Da den Seelen ein lichtartiges Wesen zugeschrieben wurde, so mochte das Hinschwinden des Mondlichtes und das gänzliche Verschwinden in der Neumondnacht dadurch erklärt werden, dass die Seelen ihren vorläufigen Aufenthalt im Monde verliessen, um ihren endgültigen Stätten zuzueilen. Mit dem neuen Monde werden dagegen neue Seelen heraufgeführt. Deshalb ist die über das Interlunium waltende Hekate Todtengöttin, zugleich aber auch Geburtsgöttin. Ebenso konnte nicht mit Unrecht Engel (II, 251) die Aphrodite eine ψυχοπομπός nennen. Ueberwiegend ist freilich ihre andere Beziehung, auf Zeugung und Neugeburt der Seelen, betont worden und ist schliesslich, alles verdrängend, in den Vordergrund getreten. An der Hekate haben sich andere Seiten entwickelt, namentlich überwiegt die Rolle

---

1) Drei Aphroditen neben einander in Theben (Paus. IX, 16, 3), Megalopolis (das. VIII, 32, 2) und Knidos (das. I, 1, 3). Doppeltempel in Sparta (das. III, 15, 10), zweifache Aphrodite in Patrae (das. II, 21, 10) und im Arestempel zu Athen (das. I, 8, 5). Eine dreifache Hera wurde in Stymphalos verehrt (das. VIII, 22, 2). Kultgemeinschaft der Aphrodite mit den Moiren wird aus einer spartanischen Inschrift (C. I. Gr. n. 1444 Ἀφροδίτης ἐνοπλίου καὶ Μοιρῶν) ersichtlich, womit das Epigramm auf dem Bilde der Ἀφροδίτη ἐν κήποις in Athen (Paus. I, 19, 2), welches sie die älteste der Moiren nannte, zu vergleichen ist. Die drei hesiodischen Moiren und die in der Zweizahl zu Delphi verehrten (Plut. de EI ap. Delph. 2) wird man von der homerischen μοῖρα zu trennen haben. Den Orphikern war die Bedeutung jener Μοῖραι, der «Theile» des Mondes noch wohlbekannt (vgl. Clem. Alex. Strom. V, 8, 49 p. 676 Pott. Μοίρας τε αὖ τὰ μέρη τῆς σελήνης, τριακάδα καὶ πεντεκαιδεκάτην καὶ νουμηνίαν· διὸ καὶ λευκοστόλους αὐτὰς καλεῖν τὸν Ὀρφέα φωτός οὔσας μέρη). Jene Aphrodite ἐν κήποις scheint einen chthonischen Character gehabt zu haben. Ihr Heiligthum lag nahe bei dem unterirdischen Eingange der Arrephoren (Paus. I, 19, 2). Eine Lokalität Κῆποι ist sonst ganz unbezeugt und von Pausanias wohl nur aus dem Namen der Aphrodite erschlossen. Mit einer «Gartenaphrodite» ist nicht viel anzufangen, trotz der ἱεροκηπίς von Paphos. Auf Grund des eben Gesagten halten wir jene κῆποι für identisch mit dem Worte κᾶπος, das Hesych durch ψυχή erklärt (vgl. oben S. 65). Hierfür liesse sich auch die Hermenform ihres Bildes anführen.

einer Todtengöttin. Eine freilich nicht geringere Function übt sie als Zauberin aus. Von einem Zaubergürtel der Aphrodite weiss die alte homerische Sage, und als Zauberin in Dingen der Liebe hat sie schon Engel (II, 253) mit Hekate verglichen. Die Zauberei besteht in der Gewalt über Geister, und ihre vornehmste Kunst ist die Beschwörung der Seelen der Todten, was sich mit der Psychopompie des Mondgeistes leicht vereinigen lässt. Aus ähnlichen Bezügen[1]) lässt sich die Weissagungsgabe der Aphrodite (vgl. Engel II, 275) erklären. Wir vergleichen Aphrodite mit der Hekate nicht deswegen, weil geradè diese ihr besonders nahe stände, näher als Hera, Athena oder Artemis, sondern nur, um zu zeigen, welche continuirliche Vermittelung zwischen je zwei beliebigen griechischen Göttinnen besteht. Einem ähnlichen Gedanken gab J. Grimm hinsichtlich der deutschen Göttinnen Ausdruck und Schwegler in Bezug auf die römischen[2]). Wir gewinnen bei tieferem Eindringen das Bild eines theils im Himmel, theils auf Erden, theils und namentlich unter der Erde mächtigen weiblichen Geistes, welcher die Feuer des Himmels, namentlich des Mondes, anzündet und auslöscht, die Seelenwandlung behütet und die Fortexistenz der Natur bewirkt. Dieser Geist ist also die am bunten Nachthimmel thronende (ποικιλόθρονος), die «goldene» oder in einem goldenen Hause wohnende Aphrodite.

Indem wir uns die Vorstellung der Aphrodite ihren Hauptzügen nach in ähnlicher Weise entwickelt denken, glauben wir einigermaassen den drei Quellen der Religionsgeschichte Genüge geleistet zu haben, dem Kulte, den Mythen und den Namen der Göttin. Wir dürfen sie als einen Tod und Zeugung regelnden Mondgeist definiren und ihren Namen auf die Bezeichnung als Mondanzünderin deuten. Wir hatten den Namen mit den italischen Götternamen Frutis, Futris, Fors = *Forctitis und mit Fortuna verglichen. Man wird uns hier entgegenhalten, dass erstens nach dem Urtheile des Sprachgefühles und der allgemeinen Ueberzeugung fors und fortuna von fero herkommen. Zweitens beweisen inschriftliche und bildliche Denkmäler, Zeugnisse der Schriftsteller und Beinamen verschiedener Art, dass im Glauben der Römer Fortuna und Fors einstimmig und fortwährend, gleich der griechischen Τύχη, als Göttin des glücklichen oder unglücklichen Zufalls galt. Es erscheint vermessen, alles das umzustossen und nur auf einige undeutliche Anzeichen hin, wie die von uns vermuthete Form des Namensstammes forc-, die Zwei- und Dreiheit der Göttin im Kulte[3]), ihr

---

1) Plut. de fac. lun. 30: οὐχ ἀεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ σελήνῃ) οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι. Von diesen Geistern stammen nach der Meinung des Autors unzählige Seher- und Priestergeschlechter ab. Auch die weisssagende Sibylle sitzt in einer Höhle auf dem Monde (Plut. s. num. vind. 22). Schliesslich mag auch der sogenannte ὅλμος, der mantische Sitz der Pythia, das Mondbecken symbolisirt haben.

2) J. Grimm D. Myth. 207: «Bei den Göttern konnte die vorschreitende Untersuchung darauf ausgehen, einzelne Wesen zu sondern; alle Göttinnen scheint es rathsam vereint und getrennt zu betrachten, weil ihnen ein gemeinsamer Begriff zum Grunde liegt». Schwegler Röm. Gesch. I, 227.

3) Einen dreifachen Tempel dreier Fortunae gab es am quirinalischen Thor (Vitruv. III, 2, 2 huius autem exemplar erit ad tres Fortunas; ex tribus, quod est proxime portam Collinam. Vgl. dazu Zangemeister Hermes II, S. 489 und H. Jordan Archäol. Zeitg. 1871, S. 79). Diese tres Fortunae hat auch H. Jordan (a. O. Preller R. M. I, 65) mit den griechischen Dreivereinen verglichen. In Antium wurden zwei Fortunae neben einander verehrt. Man dachte sie sich als Schwestern und

den ursprünglichen Begriff einer Mondgöttin unterzuschieben. Dennoch wagen wir hiergegen folgendes geltend zu machen. Die römische Religion, die in ihrem reich entwickelten Geisterglauben so sehr viel alterthümliche, direkt an die primitive Religionsstufe der Naturvölker anknüpfende Züge erhalten hat, wimmelt auf der anderen Seite von abstracten Personificationen, wie sie bei einem nüchternen, zur systematischen Abstraction neigenden Volke als sekundäres Erzeugniss keineswegs wunderbar wären, nimmermehr aber mit den ursprünglichen Conceptionen der Indogermanen sich vereinen. Kein Volk hat in der Vorstellung das Bild von der Persönlichkeit der Götter so wenig festgehalten und so sehr nach theologischen Begriffen gestrebt, wie die Römer. In ihrer Religion ging dasselbe vor, wie bei der abstracten Wortbildung in der Sprache. Sobald die ursprüngliche sinnliche Bedeutung der Worte in Vergessenheit geräth, wird die neue abstracte Bedeutung einseitig auf der veränderten Grundlage fortgebildet. Beide Vorgänge, die Abstraction der Götternamen, ihre Verwandlung in Begriffe und die Bildung der abstracten Worte in der Sprache, gehen von ältesten Zeiten bei den Römern Hand in Hand, begünstigt durch frühe und eifrige Beobachtung der Etymologie, welche in allen Religionen als umbildendes Element wirksam ist. Wir halten es bei vielen der scheinbaren Personificationen abstracter Begriffe in der römischen Religion, Mens, Quies, Salus, Aequitas, Spes, Honos, Victoria u. s. w., soweit sich für sie ein älterer Kultus nachweisen lässt, für möglich und wahrscheinlich, dass sie jene Umbildung und Umdeutung durchgemacht haben. Ueberall müsste man hier die Wortgeschichte des Götternamens etymologisch aufklären. Was z. B. die Fortuna und Fors anbetrifft, so besitzt die deutsche Sprache ein jedenfalls zum Nachdenken aufforderndes Analogon in dem Worte «Laune». In der mittelhochdeutschen Form *lûne* bezeichnet es noch ganz speciell den Wechsel, die Veränderlichkeit des Glückes. Scheinbar abstracten Inhaltes wie fortuna, ist *lûne* doch nichts weiter als *luna*, der Name des wechselvollsten Gestirnes, dessen verschiedenen Erscheinungsformen in dem Aberglauben aller Völker ein maassgebender Einfluss auf Glück oder Unglück bei jeder menschlichen Unternehmung zugeschrieben wird.

Wir erlauben uns, zur besseren Beleuchtung unseres soeben ausgesprochenen Gedankens auf die stammfremde Göttin überzuspringen, welche uns durch den Ausgangspunct dieser Untersuchung so nahe gelegt wird, die semitische Astoreth. Ihr Name geht anerkanntermaassen auf denselben Stamm zurück, welcher in den semitischen Sprachen «Glück» be-

---

bildete die eine, wie die Münzen der Gens Rustia lehren, kriegerisch und bewehrt, die andere matronal (Preller R. M. II, 193; Roscher's Lexikon I, 1546 ff.). In Sparta kehrt das merkwürdiger Weise bei den zwei Aphroditen im zweistöckigen Tempel ähnlich wieder. (Paus. III, 15, 10 ναὸς ἀρχαῖος καὶ Ἀφροδίτης ξόανον ὡπλισμένης. καὶ ὑπερῷον ἄλλο ἐπῳκοδόμηται Μορφοῦς ἱερόν. ἐπίκλησις μὲν δὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶν ἡ Μορφώ, κάθηται δὲ καλύπτραν τε ἔχουσα καὶ πέδας περὶ τοῖς ποσί). Auch von den «Praenestinischen Schwestern» ist die Rede (Stat. Silv. I, 3, 79), während die Hauptrolle im Kulte von Praeneste die Fortuna Primigenia spielt, mit Aphrodite «der ältesten der Moiren» zu vergleichen. Auf die Mondphasen konnten sich ursprünglich auch die Kultnamen Redux und Respiciens beziehen, bei Plutarch (De fort. Rom. c. 10) mit Ἐπιστρεφομένη übersetzt. Ἐπιστροφία hiess eine Aphrodite in Megara (Paus. I, 40, 6), Κατασκοπία in Troizen (das. II, 32, 3) und Ἀποστροφία eine in dem Dreivereine zu Theben (das. IX, 16, 3). Die Fortuna Virilis wurde wie Venus von den Frauen um eheliche Fruchtbarkeit angefleht (Preller R. M. I, 449. II, 185). Andererseits nannte man den glücklichsten Wurf im Würfelspiel Ἀφροδίτη

deutet (Baudissin in Herzog-Plitt's Realencycl. I, S. 723). Eben so anerkannt ist es, dass sie nichts weiter als eine Göttin des Mondes war[1]). Man wird aus den auch hier entstandenen etymologischen Zweifeln erst dann herauskommen, wenn man jene Bedeutung für die abgeleitete, «Mond» für die ursprünglichere nimmt, wobei eine noch ältere Wortgeschichte ebensowenig ausgeschlossen ist, wie bei luna. Nicht umsonst bezeichneten römische Autoren die Astarte als Fortuna coeli. Angenommen, die Semiten hätten, auf den Namen sich gründend, die Function der Astarte, als einer das Glück bestimmenden Göttin, allen übrigen vorgezogen und einseitig ausgebildet, so hätte leicht etwas ähnliches entstehen können, wie die römische Fortuna oder die griechische Τύχη.

Wir können von den ebenbehandelten Gegenständen nicht scheiden, ohne eine räthselhafte Glosse des Hesychios zu berühren, welche uns hierher zu gehören scheint. Dieselbe lautet: Ἐριννύς· δαίμων καταχθόνιος ἢ Ἀφροδίτης εἴδωλον. Tümpel hat in der mehrfach angezogenen Abhandlung diese Worte zum Grundsteine einer eben so complicirten, wie in allen Voraussetzungen und Schlussfolgerungen höchst zweifelhaften religionsgeschichtlichen Hypothese gemacht. Dieselbe läuft darauf hinaus, dass Aphrodite in Theben und anderswo an die Stelle der Δημήτηρ Ἐριννύς getreten, also zu einer Ἀφροδίτη Ἐριννύς geworden sei. Derartige Reduktionen einer Gottheit auf die andere sind ein müssiges Spiel mit Namen, welches bei den Mythologen der H. D. Müller'schen Richtung freilich sehr beliebt ist. Tümpel's Erklärung des εἴδωλον Ἀφροδίτης giebt nur noch neue Räthsel auf und ist ohne jede klare Einsicht in Wesen und Bedeutung der Demeter, Aphrodite und Erinnys zu Stande gekommen, also eine Operation mit unverstandenen Begriffen. Um also von dieser pseudohistorischen Erklärung auf das εἴδωλον Ἀφροδίτης zurückzukommen, so kann das einfach für sich genommen nichts anderes heissen, als dass man einer Erscheinung, einem Abbilde oder Gespenst der Aphrodite den Namen Ἐριννύς gab, wie man sonst die in der Unterwelt sitzenden schreckenden und rächenden Göttinnen nannte und wie auch, als Beiname, die Demeter von Thelpusa in Arkadien hiess (Paus. VIII, 25, 2—10). A. Kuhn ist es in einem seiner berühmtesten Aufsätze zur vergleichenden Mythologie[2]) gelungen, nicht bloss die Identität der Ἐριννύς mit der indischen Göttin Saranyû nachzuweisen, sondern auch die Uebereinstimmung ihrer beiderseitigen Mythen. Eine indische Sage nämlich, die bereits in einem Hymnus des Rigveda, dann in wenig jüngeren Quellen vorkommt, berichtet, dass der Gott Tvashtar seine Tochter Saranyû mit Vivasvat, einem Gotte, verheirathete. Als sie ihm Zwillinge, Yama und Yamî, geboren hatte, verschwand sie oder wurde verborgen und an ihre Stelle trat ein Abbild, entweder, wie jener Hymnus sagt, von den Göttern, oder nach den andern Quellen, von der Saranyû selbst geschaffen. Jedenfalls lebte Vivasvat mit diesem Abbilde der Saranyû, bis er den Betrug merkte. Die Saranyû aber hatte sich, wie die nachvedischen

1) Winer: Realwörterb. I, 108. II, 109; Schlottmann in Riemer's Handwörterb. I, 111; Baudissin in Herzog-Plitt's Realencycl. I, 712.

2) «Saranyû-Ἐριννύς» in der Zeitschr. f. vgl. Spr. I, 439 ff.

Quellen melden, in eine Stute verwandelt und wurde darauf als solche von Vivasvat als Hengst ereilt und besprungen. Daraus erwuchsen abermals zwei Zwillinge. So lautet die indische Sage, mit der Kuhn die griechische bei Pausanias (a. O.) verglich. Hier heisst es, dass die Demeter, Ἐριννύς = *Σεριvjυ-ς genannt, vom Gotte Poseidon mit Liebe verfolgt, als Stute entflohen sei. Poseidon merkt aber die Täuschung, verwandelt sich in einen Hengst, ereilt sie und zeugt von ihr zwei Kinder, die Δέσποινα und den sogenannten Ἵππος Ἀρείων. Man bemerkt, dass in diesem Mythos die Zurücklassung eines Abbildes der Erinnys fehlt. Hier schlägt jene Notiz des Hesychios in merkwürdiger Weise ein, indem er von Ἐριννύς als von einem εἴδωλον, freilich nicht jener Demeter, sondern der Aphrodite, Zeugniss ablegt.

An Deutungen des Mythos der Erinnys-Saranyû hat es nicht gefehlt, worüber sich eine Uebersicht in dem oben angeführten Buche Wsewolod Miller's (Очерки u. s. w. S. 183 ff.) findet. Während Kuhn, seiner Lieblingsrichtung zufolge, eine Gewittergeschichte, Max Müller einen Mythus der Morgenröthe, andere anderes hineindichteten, giebt Wsew. Miller folgende treffende und bemerkenswerthe Erklärung. Vivasvat, meint er, ist zugegebener Maassen ein Licht- oder Sonnengott. Saranyû kann nichts anderes als eine Mondgöttin sein, da die Verfolgung des Mondes durch die Sonne und die Hochzeit beider ein reichbehandeltes Thema der indogermanischen Mythendichtung bildet. Wann wurde aber nach der Meinung der Alten der Ehebund beider vollzogen? Die Antwort kann nur sein: in der Neumondnacht. Diese Nacht nannten die Inder amâvasyâ d. h. Zusammensein oder Beiwohnung, und um die Zeit des Interluniums pflegten auch die Griechen oder wenigstens die Athener — was Miller anzuführen vergass — den ἱερὸς γάμος anzusetzen und die ἱερογάμια, die Opferfeier der Götterhochzeit, zu vollziehen. Die Neumondnacht bewirkte in der Phantasie jene Vorstellung auf ganz logischem Wege. Nachdem sich vorher die Sonne, der Mann, dem Monde immer mehr genähert hatte, verschwinden in der einen Nacht beide vom Himmel. sie haben sich gefunden und gemeinsam irgendwohin zurückgezogen zu einem verborgenen Beilager. Nach der Synodos entfernt sich der Mond wieder von der Sonne und scheint sie zu fliehen, sich ihr zu entziehen. Uns scheint es, als ob Ws. Miller in dieser Weise den Kern des Mythos sehr glücklich divinirt, auch im Uebrigen sehr zutreffendes Nebenmaterial zur Detailerklärung beigebracht hat. Nur einen Zug lässt er unaufgeklärt. Was bedeutet das räthselhafte Abbild, welches Saranyû, also der Mond, bei der Flucht von sich zurücklässt? Was soll ferner dasselbe Abbild (εἴδωλον) der Aphrodite, welches Ἐριννύς hiess, wie die sich selbst als εἴδωλον zurücklassende indische Göttin? Da wir, ganz unabhängig, das Walten der Aphrodite auf das Interlunium, den Neumond, bezogen haben, so müssen wir uns hier nach einer Erklärung umsehen und sind auf folgende gerathen. Um die Zeit des Neumondes, vor und nach demselben, sieht man bekanntlich zu gewissen Zeiten auch den dunkeln Theil der Mondscheibe schwach erleuchtet, welche Erscheinung unter dem Namen des aschgrauen Mondlichtes bekannt ist und von dem Reflexlichte der Erde herrührt. Wir denken uns nun, dass für Leute, welche an die Regelmässigkeit der Monderscheinungen, das allmähliche Wachsen und Abnehmen, gewöhnt waren, jene ausser der Ordnung fallende Erscheinung

des Mondes ein eben so verwirrendes, wie erschreckendes Faktum war. Dieses blassgraue Licht hinterliess sicher den Eindruck einer Gespenstererscheinung, denn nicht unähnlich dachte man sich die Erscheinung der Todten. Zugleich musste dieser geisterhafte Mond mit seinem undeutlichen, schattenartigen Lichte den Eindruck eines verhüllten, verschleierten Wesens hervorbringen. Wir meinen, diese Erscheinung kann der scharfen Himmelsbeobachtung der indogermanischen Naturvölker nicht entgangen sein. Wo man dem Monde mit seinen wechselnden Erscheinungen einen so breiten Raum in Kultus und Mythos eingeräumt hat, da muss sie, namentlich bei dem ausgebildeten Geisterglauben der Vorzeit, ihren Antheil an beiden gehabt haben. Wir erlauben uns nur, vermuthungsweise auf einiges hinzuweisen. Niemand bezweifelt, dass die griechische Ἑλένη gleich Σελένη, also der Mond war. Es gab nun einen, leider durch Historisirung und Anpassung an die ilische Sage entstellten Mythos, wo von einem εἴδωλον der Helena die Rede war. Die wirkliche Helena soll Proteus geraubt haben, während Paris nur ihr Abbild behält. Hier haben wir also das εἴδωλον, das Gespenst des Mondes, und dasselbe dürfen wir auch in dem εἴδωλον der Mondgöttin Aphrodite und in jenem Abbilde der Saranyû, welches Vivasvat behält, voraussetzen[1]). Jetzt erhält der Mythos von der Saranyû-Erinnys seine natürliche Lösung. Während der wirkliche Mond nach dem Zusammenleben mit Vivasvat an den Himmel zurückflieht, bleibt das εἴδωλον zurück, der Geistermond, der ausser gelegentlichem Auftauchen am Himmel seinen ständigen Aufenthalt und verborgenen Sitz in der Erde, dem allgemeinen Aufenthalte der Geister, hat.

Der Schrecken des Mondgespenstes erzeugte bei den Griechen die Vorstellung einer schreckenden und rächenden Göttin, der Ἐρινύς oder in der Mehrzahl gedacht, bemerkenswerther Weise auch in der Zwei- und Dreizahl, Ἐρινύες. Vielleicht liegt dasselbe auch der Γοργώ zu Grunde, deren Haupt beim Anblick Versteinerung bewirkt. Nach einer in der ältesten griechischen Kunst vorkommenden Vorstellung wäre die Gorgo pferdeköpfig gewesen, und dieser Pferdekopf, der in den Mythen und Märchen der Indogermanen häufig genug vorkommt, zierte auch das alte Kultbild der Demeter Μέλαινα, der «dunklen», in Phigaleia (Paus. VIII, 42, 4), von welcher derselbe Mythos erzählt wurde, wie von der thelpusischen Ἐρινύς.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen Vorstellungen noch weiter nachzugehen und etwa den bösen Mond und die böse Mondgöttin, welche Deutschen, Slaven und Litthauern wohlbekannt war, hierherzuziehen. Sonderbar ist der Ausdruck «böser Wädel» in der Regel

1) Bei dem εἴδωλον Ἀφροδίτης scheint es uns nicht unpassend, an die Sage von Pygmalion zu erinnern, der mit dem «elfenbeinernen Bilde» der Aphrodite Liebesumgang pflegte. Ein Bild der Aphrodite nennt ausdrücklich die bei Clemens Alex. Protr. p. 51 erhaltene Tradition. Ferner wagen wir die verschleierte und an den Füssen gefesselte Ἀφροδίτη Μορφώ in Sparta hierherzuziehen; denn μορφή ist ja gleichbedeutend mit εἶδος imago. Diese Μορφώ sass in einem zweistöckigen Tempel, unter ihr eine bewaffnete Aphrodite (Paus. III, 15, 11), dieselbe welche C. I. Gr., 1444 und auch sonst in Gesellschaft der μοῖραι, der Mondtheile, erscheint. Jene gefesselte Aphrodite hat übrigens schon längst den Blick auf den Demodokosmythos gelenkt, dessen Sinn sich auf Grund obiger Ausführungen einigermaassen ahnen lässt.

des deutschen Aberglaubens (Grimm D. M. III, 471, A. № 973). Derselbe wird von Neumond (zunehmendem) und abnehmendem unterschieden, kann also nicht gut mit Grimm und Liliencron (Haupt's Zeitschr. VI, 368) auf den abnehmenden Mond bezogen werden. Da Wädel speciell der Vollmond ist, welcher überall als glückbringend gilt, so lässt sich der böse Vollmond nur auf die oben geschilderte Vollmonderscheinung um das Interlunium herum oder auf letzteres selbst beziehen. In Rom standen im Circus neben einander die Bilder der Seia, Segesta und ein drittes, welches einen verborgenen, also zu fürchtenden Namen hatte (Plin. H. N. XVIII, 8). Da wir schon oben die Fortunae auf die Mondphasen bezogen, so sei hier an das verhüllte oder verschleierte Bild im Servianischen Tempel der Fortuna am Forum Boarium erinnert[1]).

Unsere bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, die These zu widerlegen, dass die Verehrung der Aphrodite bei einem semitischen Volke entsprungen und erst von diesem nach Hellas eingeführt worden sei. Einen Götterdienst, der so fest im hellenischen Volke wurzelte, ausserdem in so ächt hellenischer Form ausgeprägt war, dieser Nation zu entreissen und einem fremden Stamme zuzueignen, ist ein Unterfangen, dessen Unzuträglichkeit unwillkürlich in die Augen springt. Kein Wunder, dass bald das Bedürfniss erwachte, sich irgend wie mit jener These in ihrer schroffsten Form abzufinden. Die Erfahrung lehrt, dass der Entschluss, einen in der Wissenschaft eingebürgerten unrichtigen Satz sofort vollständig zu opfern, nie leicht wird. Gewöhnlich zieht man eine vermittelnde Annahme vor, welche den Satz irgend wie umwandelt und in glaubwürdigere Form bringt. Diese vermittelnden Meinungen sind auch hier entstanden, und sie zwingen uns zu einigen kritischen Bemerkungen, obgleich sie im Grunde zugleich mit dem Satze in seiner ursprünglichen Form bereits widerlegt sind. Eine Reihe von Forschern hat den phönizischen Ursprung des Aphroditekultus, wie ihn Herodot behauptete, nicht mehr aufrecht erhalten. Entweder soll bei den Hellenen eine einheimische Liebesgöttin, die Aphrodite oder ihre Mutter Dione, bereits existirt, daneben aber durch die Phönizier die Astarte eingeführt und mit jener verschmolzen worden sein oder der griechische Aphroditekult wenigstens eine mehr oder weniger starke semitische Einwirkung erfahren haben. Gegen die erste Ansicht lässt sich einwenden, dass die Spuren jener Vereinigung mit der Astarte, auf welche man hinzuweisen pflegt, entweder gar nicht vorhanden oder auf unkritischem Wege zurechtgemacht sind. Wir brauchen als Beispiel des letzten Verfahrens nur auf die öfter angeführte Schrift von Tümpel zu verweisen. Sehr beliebt ist in dieser Hinsicht die deutende Verwendung der Οὐρανία und Πάνδημος. In dem attischen Lokalkulte der Aphrodite waren das zwei örtliche Kultnamen, die an sich gar nichts mit einander zu thun hatten. Indem man nun, nach einer mehr als zweifelhaften Etymologie, Πάνδημος von πᾶς, πᾶσα, πᾶν und δῆμος in dem Sinne von vulgivaga deutete und nach dem metonymischen Brauche später Zeiten Ἀφροδίτη für die Liebe selbst nahm,

1) Ueber dieses, fälschlich auch als Statue des Servius betrachtete Bild vergleiche man R. Peter in Roscher's Lexikon I, 1509.

gefielen sich attische Schriftsteller, zuerst Xenophon (Symp. 8, 9) und Platon (Symp. 8, pag. 180), hieran artige Raisonnements über die ethischen Gegensätze der Liebe zu knüpfen. Uns ist nicht bekannt, welchem modernen Gelehrten es vorbehalten war, jene ethische durch historische Umdeutung zu vergröbern. Von der Voraussetzung ausgehend, die Hellenen seien viel zu classisch und edel gewesen, um irgend eine lascive Vorstellung in ihre Religion eindringen zu lassen, schrieb man dergleichen lieber den durch unzüchtige Religionsgebräuche ohnehin berüchtigten Semiten zu. Πάνδημος erhob man zum Losungswort oder Generaltitel dieser üblen Seiten der Aphrodite, während ihre bessere, angeblich urhellenische Hälfte, sich als Οὐρανία· verhimmeln liess. Ein solcher Gegensatz hat im Aphroditekultus niemals existirt. Wenn an manchen Orten und zu manchen Zeiten die Bedingungen des Kultes der Liebesgöttin und die Vorstellungen von ihr sich zur Lascivität veränderten, so lag der Grund einfach darin, dass auch das geschlechtliche Leben der Griechen vielfach in Liederlichkeit entartete. Diesen Verfall der Sitten semitischen Einflüssen zuzuschreiben, wäre höchst ungerecht. Ausserdem ist die Lascivität des Aphroditekultus vielfach übertrieben worden. Welcker (Gr. G. I, 714) hat noch, auf die alten Etymologen basirt, eine Reihe raffinirter Deutungen von aphrodisischen Beinamen vorgetragen, die vielleicht alle oder grösstentheils ganz harmlos zu erklären sind. Wer wollte z. B. ohne weiteres glauben, dass die Bürger von Abydos eine von Gemeindewegen verehrte Gottheit durch den Beinamen Πόρνη (Athen. XIII, S. 572) im Sinne von meretrix beschimpft hätten? Mit vollständigerem Suffix und regelrechter Metathesis des ρ lautet Πρόναια, ein Beiname der Athena, während der Ἀπόλλων Πορνοπίων denselben Stamm aufweist. Auch bleibt zu berücksichtigen, dass πόρνη vor Zeiten vielleicht ein eben so anständiges Wort war wie παρθένος. Der «Pessimismus der Sprache» kann es ebensogut herabgewürdigt haben, wie etwa das deutsche «Dirne» oder französische «fille». Aehnlich steht es mit der Ἀφροδίτη Ἑταίρα in Athen und Ephesos. Die schimpfliche Nebenbedeutung dieses Wortes ist nicht älter als die attische Literatur, jener Beiname ist dagegen vielleicht weit früher dagewesen und kann damals eine andere Lautform und Bedeutung gehabt haben.

Wenn von semitischem Einfluss auf den Aphroditekult die Rede ist, so pflegt man mit Vorliebe das Hierodüleninstitut von Korinth anzuführen. Das Heiligthum der dortigen Aphrodite besass eine Anzahl Skavinnen, welche zugleich als Hetären dienten. Ihr loses Abhängigkeitsverhältniss zum Tempel gab ihnen eine Stellung, die es Pindar erlaubte, sie in einem halb scherzhaften Skolion (fr. 99) zu feiern, Simonides in einem Epigramm. Ihre Zahl soll zu Zeiten über tausend betragen haben, und reiche Leute setzten eine Ehre darin, der korinthischen Aphrodite die schönsten Sklavinnen zu weihen, wie uns Strabon (VIII, p. 378) erzählt. Dieses Tempeleigenthum hat man mit dem schimpflichsten der Bräuche (ὁ δὲ δὴ αἴσχιστος τῶν νόμων) zu Ehren der Mylitta verglichen, den uns Herodot (I, 199) von den freien unberührten Mädchen Babylons meldet und den die alttestamentlichen Schriften von den Weibern der Kanaaniter hervorheben. Kaum ein neuerer Autor hat die Identificirung beider Institute unterlassen, wenn er auf die πολύξεναι νεάνιδες Pindar's zu sprechen kam.

Man darf hiergegen eher mit Pindar sagen σὺν ἀνάγκᾳ πᾶν καλόν, wenn man z. B. in Duncker's Gesch. des Alterthums die Worte liest: «Auf der Höhe von Akrokorinth dienten Jungfrauen mit ihrem Leibe der Aphrodite; sie übten damit den Brauch, der der Aschera der Syrer gebührte». Diese Jungfrauen waren vielmehr Hetären und wie die meisten derselben Sklavinnen. Sie gehörten der Göttin nach demselben Rechte, wie es an vielen Tempeln Griechenlands männliche und weibliche Hierodulen, Tempelsklaven, gab. Eigenthümlich ist nur der unsittliche Dienst, zu dem man sie in Korinth verwandte. Wir glauben gern, dass dieses sonderbare Inventar für einen hellenischen Tempel etwas Fremdes war. Die griechischen Schriftsteller, die davon reden, heben denn auch das Aussergewöhnliche und Vereinzelte der Sache deutlich genug hervor. Wir haben keinen Grund, semitischen Brauch vorauszusetzen, am allerwenigsten, darin ein Ueberbleibsel ehemals auf Akrokorinth ansässiger Phönizier zu wittern. Strabon (XII, 558) sagt es mit deutlichen Worten, woher die Einrichtung stammt. Bei der Beschreibung von Komana im Pontos und des dort befindlichen Tempels der grossen Göttin bemerkt er, es gäbe dort πλῆθος γυναικῶν τῶν ἐργαζομένων ἀπὸ τοῦ σώματος, ὧν αἱ πλείους εἰσὶν ἱεραί. τρόπον γάρ δή τινα μικρὰ Κορινθός ἐστιν ἡ πόλις. Also aus dem Pontos von den Kleinasiaten ist die Einrichtung nach der üppigen hellenischen Handelsstadt gedrungen und von hier wohl auch, den Handelswegen Korinth's folgend, nach dem unteritalischen Lokroi (Justin. XXI, 3).

Fragen wir also, wo der Ursprung des Aphroditekultes zu suchen ist, so ergiebt sich die Antwort wohl von selbst aus den vorausgegangenen Erörterungen. Nicht bei den Phöniziern, nicht auf Kypros oder Kythereia, sondern in dem dunklen Schosse des Volksgeistes, aus welchem in entlegenen vorgeschichtlichen Zeiten die hellenische Religion entstand. Einzelne Einblicke in diese Zeiten zu thun, berechtigt und ermöglicht uns heute unser weiterer Ueberblick über viele Völker und ihre Religionen, unsere geschulte Kritik und der freiere, unbefangenere historische Umblick. Die Aufgabe unserer Philologie ist es, die Irrthümer der alten Wissenschaft, an die sie anknüpft, aufzusuchen, zu beurtheilen und den richtigen Zusammenhang der Dinge wiederherzustellen. Die Fehler der Alten, deren Berichtigung wir uns hier gewidmet haben, entsprangen Mängeln, welche in ihrer Gesammtwirkung ein ungeheueres Gewebe von Irrthümern erzeugt haben. Vor allem fehlte es ihnen an einem auch nur entfernt genügenden Maassstabe, welchen sie an ihre älteste Geschichte und die der Nachbarvölker hätten legen können. Herodot hat es, trotz dunkler Ahnung, nicht völlig fassen können, dass die Verehrung der hellenischen Götter aus einer anderen geschichtlichen Wurzel entsprang, als die der orientalischen. Für ihn, als echten Griechen, deckte sich in dieser Beziehung das Fremde mit dem Heimischen. Dass er dem Oriente die zeitliche Priorität zuschrieb, erklärt sich aus seiner Zeit und den örtlichen Bedingungen seiner Forschung. Sonst sind seine Landsleute gewöhnlich umgekehrt verfahren. Sie haben überall im Oriente Hellenisches gesucht. Ein späterer Autor (Euseb. Praep. ev. I, 10), den wir nur beispielsweise nennen, drückt das so aus, dass die Phönizier die Aphrodite Astarte genannt hätten. Herodot gerieth umgekehrt auf die Meinung, die Astarte sei von den Hellenen Aphro-

dite genannt. In Wahrheit konnte es sich nur darum handeln, zwei Götterverehrungen, die bei zwei verschiedenen Völkern aus den gleichen primitiven Conceptionen entsprungen und ähnlich ausgebildet waren, mit einander zu vergleichen. Die vergleichende Religionswissenschaft, die auf Grund anthropologischer Forschung uns die heidnischen Religionen allmählich als einen aus denselben im Menschen liegenden Anlagen entsprossenen Baum erkennen lehrt, muss uns vor jeder historischen Vermengung bewahren. Astarte und Aphrodite dürften zuerst auf Kypros mit einander verglichen worden sein, der Insel, wo auch zuerst semitische und hellenische Religion zusammen trafen. Dieses dürfte die Rolle von Kypros im Zusammenhange dieser Frage sein. Im übrigen sind die Unkritischsten unter uns gewiss im Stande, ähnliche unvollkommene Göttergleichungen richtig zu beurtheilen. Sicher wird es Niemand einfallen, den Kultus des Mercurius, Hercules, Mars, Minerva u. s. w. von den Germanen oder Galliern herzuleiten, obgleich die Römer, der Gewohnheit des Alterthums gemäss, ihnen jene Namen aufbürden. So verhält es sich auch mit der Aphrodite. Seltsam muss es erscheinen, wie ein so gefeierter Forscher, wie E. Curtius, unter vielem Beifall der Mitforscher, die banalen Irrthümer der Alten noch übertreffen konnte, indem er nicht bloss Aphrodite, sondern auch fast alle übrigen weiblichen Gottheiten der Hellenen in den unbekannten und unbestimmten Orient hinüberspielte. Die Autorität dieses so hoch verdienten und berühmten Gelehrten sollte jüngere Forscher nicht dazu verführen, die griechische Religion noch fernerhin mit Zuthaten zu mengen und zu mischen, nach denen sie sich erst in den Ländern aller östlichen Heiden umthun. Indem wir uns den Eckstein des Synkretismus zu entfernen bemühten, hoffen wir im Gegentheil den Weg gewiesen zu haben, auf dem auch alle übrigen fremden Beimischungen in der älteren Religionsgeschichte der Hellenen, z. B. bei Herakles u. a., entfernt werden können.

Wir sind am Schlusse unserer Untersuchung angelangt. Mit vollem Rechte hat man gesagt, die älteste Geschichte der Hellenen sei die ihrer Religion. Sie selbst haben mit einem bewundernswerthen Aufgebot von Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit ihre älteste Geschichte aus einer mangelhaft verstandenen religiösen Literatur ungeschichtlichen Inhaltes herausgearbeitet. Uns fällt die in dieser Beziehung etwas melancholische Aufgabe zu, die Fehler der Alten und Modernen kritisch zurechtzustellen. Wir haben auf die Geduld unserer Leser trotzdem gerechnet, in dem Bewusstsein, zur Erkenntniss eines nicht unwichtigen Capitels der Geistesgeschichte bescheidene Beiträge geben zu können, und zunächst der Erkenntniss der ältesten Geschichte von Hellas und seiner Religion ein entfremdetes Eigenthum wieder zuzuwenden.



MÉMOIRES

DE

L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES

DE

SAINT-PÉTERSBOURG.

VII[e] SÉRIE.

TOME XXXIV.

(Avec 10 planches)

SAINT-PÉTERSBOURG, 1886.

Commissionnaires de l'Académie Impériale des sciences:

à St-Pétersbourg:	à Riga:	à Leipzig:
MM. Eggers et Cie et J. Glasounof;	M. N. Kymmel;	Voss' Sortiment (G. Haessel)

Prix: 7 Roubl. 25 Cop. = 24 Mk. 15 Pf.

Imprimé par ordre de l'Académie Impériale des Sciences.
Décembre, 1886. C. Vessélofsky, Secrétaire perpétuel.

Imprimérie de l'Académie Impériale des sciences.
Vass.-Ostr., 9e ligne, № 12.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXIV.

№ 7.

Bestimmung der Inductionscoefficienten von Stahlmagneten. Von **H. Wild.** 32 pages.

№ 8.

Comet Encke 1865 — 1885. Von **O. Backlund.** 43 pages.

№ 9.

Zur Kenntniss der adephagen Coleopteren. Von **August Morawitz.** 88 pages.

№ 10.

Die etwas näheren Bestimmungen der Waluewit-Krystalle von der Grube Nikolaje-Maximilianowsk. Von **N. v. Kokscharow.** 17 pages.

№ 11.

Der magnetische Bifilar-Theodolith. (Mit 2 Figuren-Tafeln) Von **H. Wild.** 44 pages.

№ 12.

Untersuchungen über einen speciellen Fall des Problems der drei Körper. (Mit 1 Tafel) Von **Paul Harzer.** VI et 156 pages.

№ 13 ET DERNIER.

Kritische Versuche zur ältesten griechischen Geschichte. I. Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus. Von **Alex. Enmann.** 85 pages.